ÉTUDES TRADITIONNELLES

Rédacteur en Chef :

MICHEL VÂLSAN

71e ANNÉE SEPTEMBRE-OCTOBRE ET NOVEMBRE-DÉCEMBRE 1970 Nos 421-422

LA MARGE HUMAINE

Le Christ, en rejetant certaines prescriptions rabbiniques comme « humaines » et non « divines », montre que selon les mesures de Dieu il y a un secteur qui, tout en étant orthodoxe et traditionnel, n'en est pas moins humain d'une certaine manière; c'est-à-dire que l'influence divine n'est totale que pour l'Ecriture et les conséquences essentielles de la Révélation, et qu'elle laisse toujours une « marge humaine » où elle ne s'exerce plus que d'une manière indirecte, en cédant la parole à des facteurs ethniques ou culturels. C'est de ce secteur ou de cette marge que relèvent pour une large part les spéculations de l'exotérisme; l'orthodoxie, d'une part est homogène et indivisible, et d'autre part comporte des degrés d'absoluité ou de relativité. Aussi convient-il de ne pas trop se scandaliser, par exemple, des anathèmes que se lancent dyophysites, monophysites, aphthartodocètes, phthartolâtres, agnoètes, aktistètes et ktistolâtres, sur la question de savoir si le Christ est de substance incorruptible, ou si au contraire il était semblable aux autres corps, ou s'il y avait dans l'âme du Christ une part d'ignorance humaine, ou si le corps du Christ est incréé tout en étant visible, ou s'il était au contraire créé, et ainsi de suite (1).

(1) A noter cette divergence au sujet de la Sainte Vierge : Marie était-elle *a priori* délivrée de la capacité de pécher, ou était-elle sans péché par la surabondance de sa vertu ? Autrement dit, était-elle impeccable à cause de l'absolue sainteté de sa nature ou était-elle sainte en fonction de l'absolue impeccabilité de son intelligence et de sa volonté ? Les tenants de la première thèse veulent éviter d'attribuer à Marie une imperfection de substance ; ceux de la seconde veulent éviter de lui enlever la perfection de mérite ; mais les deux parties semblent perdre de vue qu'au degré de la Sainte Vierge, l'alternative perd tout son sens. L'« immaculée conception » — attri-

Ce qui étonne dans la plupart des cas, et à différents degrés, c'est ce désir véhément de se fixer sur des questions d'une importance non cruciale, et cette incapacité d'admettre un certain flottement pour des choses que, précisément, la Révélation n'a pas jugé indispensable de préciser; il suffisait pourtant, au point de vue mystique aussi bien que dogmatique, d'admettre que le Christ, forme vivante de Dieu, devait montrer par là même dans son humanité des prérogatives surnaturelles qu'il serait vain de vouloir énumérer, mais que, étant incontestablement homme, il devait avoir certaines limites comme le prouve l'incident du figuier dont il ne discerna pas à distance la stérilité. La question du *filioque* est un exemple patent de cette tendance aux précisions inutiles, et à la dogmatisation productrice d'un luxe de divisions et d'anathèmes.

Une constatation qui s'impose inévitablement, dans cet ordre d'idées, c'est que l'homme déchu ou post-édénique est un être quasi fragmentaire; on doit donc se rendre à l'évidence que la sainteté d'un homme n'empêche pas qu'il puisse être un faible logicien ou un esprit plus sentimental qu'intellectuel et que malgré cela il se sente appelé à une fonction enseignante, non par prétention bien entendu, mais par « zèle pour la maison du Seigneur ». L'inspiration par le Saint-Esprit ne peut signifier que celui-ci se mette à la place de l'intelligence humaine et la libère de toutes ses limitations naturelles, sans quoi il y aurait Révélation; elle signifie uniquement que l'Esprit guide l'homme dans le sens de l'intention divine et sur la base des capacités du réceptacle humain. S'il n'en était pas ainsi, il n'y aurait pas d'élaboration théologique ni de divergences dans l'orthodoxie, et le premier Père de l'Eglise aurait écrit un traité de théologie unique, exhaustif et définitif; il n'y aurait jamais eu ni un Thomas d'Aquin ni un Grégoire Palamas. Au demeurant, il est des hommes qui sont inspirés du Saint-Esprit parce qu'ils sont saints et dans la mesure où

buée à Marie aussi par la tradition musulmane — comporte par sa nature même toute attitude méritoire, un peu comme une substance synthétise tous ses accidents possibles ; et inversement la parfaite impeccabilité — exclue chez l'homme ordinaire — équivaut *ipso facto* à l'absence du « péché originel ».

ils le sont, tandis qu'il en est d'autres qui sont saints parce qu'ils sont inspirés du Saint-Esprit et dans la mesure où ils le sont.



Les exemples les plus ordinaires de la marge humaine concédée par le Ciel aux traditions sont fournis par les scissions dans les religions intrinsèquement orthodoxes; et ceci est sans rapport aucun avec la question d'hétérodoxie, car les hérésies intrinsèques se situent précisément en deçà de la marge dont il s'agit. C'est un fait que la pensée humaine collective conçoit mal les fluctuations entre les différents points de vue d'une part et les aspects correspondants d'autre part, ou entre les différents modes du subjectif et de l'objectif; il y a par conséquent des polarisations et des scissions qui, pour inévitables et providentielles qu'elles soient, n'en sont pas moins des imperfections dangereuses. Le Ciel permet à l'homme d'être ce qu'il est, mais cette condescendance ou cette patience n'a pas la signification d'une pleine approbation de la part de Dieu.

Les plus anciens textes chrétiens étayent, en ce qui concerne l'ecclésiologie, parfois la thèse latine et parfois la thèse grecque; il en résulte que l'idéal, ou plutôt la situation normale, serait une Eglise orthodoxe reconnaissant un pape non totalement autocrate, mais en communion spirituelle avec l'ensemble des évêques ou patriaches; ce serait donc un pape sans *filioque,* mais ayant néanmoins droit à certaines particularités théologiques, liturgiques et autres, opportunes ou même nécessaires en climat latin et germanique. Les désordres actuels dans l'Eglise romaine — d'une gravité sans précédent — prouvent que la conception latine de l'Eglise est théologiquement étroite et juridiquement excessive; si elle ne l'était point, ces désordres seraient inconcevables (1). Il

(1) L'avènement du protestantisme, dans l'Occident latin, comporte d'ailleurs la même preuve. Psychologiquement — non doctrinalement — le protestantisme réédite au fond, avec beaucoup plus d'excés bien entendu, la protestation de l'arianisme, laquelle comporte malgré tout une parcelle de vérité et un élément d'équilibre.

semble du reste y avoir quelque chose de tragiquement insoluble dans la structure même de la Chrétienté : donnez la suprématie totale au pontife, et il deviendra un césar mondain et conquérant; donnez la suprématie à l'empereur, et il fera du pontife sa chose et son instrument (1). Mais il faut reconnaître que c'est là un cercle vicieux dont on trouve les traces partout où il y a des hommes.

*
* *

Le « mystère insondable » des théologiens n'est parfois que l'expression d'une insuffisance métaphysique, sinon il se réfère à l'évidente insondabilité de la Subjectivité divine : celle-ci est mystérieuse pour la pensée objectivante et séparative comme le nerf optique l'est pour la vision, mais l'impossibilité pour l'œil de percevoir le nerf optique n'a absolument rien de mystérieux. Très souvent, la thèse du « mystère » est soit une affirmation gratuite appelée à voiler une contradiction théologique, soit un truisme pur et simple, dès lors que nous savons ce qu'est la pensée et quelles sont ses limites évidentes.

Tout le drame des théologies, c'est l'incompatibilité entre leur sublimisme simplificateur avec l'idée de *Mâyâ* au degré divin, ou de la Relativité divine; elles en sont réduites, de ce fait, à corriger les impasses

(1) Fort paradoxalement, l'un n'empêche pas l'autre. C'est ce qui s'est produit dans l'Occident latin, où la papauté est finalement devenue la proie, non de l'empereur bien entendu, mais de la politique et par conséquent de la démocratie puisque celle-ci détermine celle-là. Depuis la Révolution Française, l'Eglise est pour ainsi dire substantiellement à la merci des républiques laïcistes, — y compris les pseudo-monarchies en fait républicaines, — car c'est leur idéologie qui décide qui est digne d'être évêque ; et grâce à une conjoncture historique particulièrement favorable, la politique a réussi à pomper dans le moule de l'Eglise une matière humaine hétérogène à l'Eglise. Le dernier concile fut idéo-politique et non théologique : son irrégularité résulte du fait qu'il fut déterminé, non par des situations concrètes évaluées à partir de la théologie, mais par des abstractions idéo-politiques opposées à cette dernière, ou plus précisément par le démocratisme du monde faisant monstrueusement fonction de Saint-Esprit. L'« humilité » et la « charité », maniables à souhait et désormais à sens unique, sont là pour assurer le succès de l'entreprise.

de leur volontarisme foncier avec des expédients philosophiques, « providentiels » dans la mesure où ils sont psychologiquement opportuns à l'égard de telle collectivité. Une des grandes difficultés du Soufisme, c'est que la plus haute métaphysique s'y trouve inextricablement mélangée avec la théologie qui la ternit par ses confusions habituelles au sujet de la « Toute-Puissance »; à moins d'admettre que c'est au contraire la sapience qui approfondit dans ce cas la théologie en lui inculquant en fin de compte quelques lueurs libératrices (1).

Les théologies, du fait qu'elles assument la contradiction d'être des métaphysiques sentimentales, se condamnent à la quadrature du cercle : elles ignorent la différenciation des choses en aspects et en points de vue et elles opèrent par conséquent avec des données arbitrairement rigides dont les antinomies ne sont solubles qu'au-delà de cette rigidité artificielle; en plus, elles opèrent avec des tendances sentimentales, ce qu'on appelle « penser pieusement » ((2). Dans le Christianisme, il y a la volonté d'admettre une différenciation dans l'Unité et la volonté tout aussi impérieuse de ne pas admettre pratiquement que ce soit là une différenciation — les Hypostases n'étant « que des relations » — comme si on voulait faire entrer de force les trois dimensions de l'espace dans une seule; dans l'Islam, un unitarisme têtu se heurte à l'existence du monde et à la diversité de celui-ci, alors qu'il n'y aurait nul conflit si l'unitarisme était méta-

(1) La détérioration dont il s'agit est sensible non seulement sur le plan spéculatif, mais aussi sur le plan opératif où l'élément volitif confère trop souvent à la méthode une allure quelque peu violente, en remplacement d'une alchimie plus intellectuelle ; il en résulte des accidents de déchirure, car on ne peut forcer les portes du Ciel par les excès sans intelligence, quel que soit leur héroïsme. Il faut qu'il y ait équilibre entre le quantitatif et le qualitatif, le volitif et l'intellectif, ce que la vulgarisation moralisante perd volontiers de vue. C'est d'ailleurs cette vulgarisation qui entraîne l'imagerie des prodiges extravagants et, par contre-coup, la dépréciation tout aussi malencontreuse du vrai miracle.

(2) Les conciles dégénéraient parfois en bagarres, ce qui n'est pas très métaphysique mais vaut toujours mieux que la mollesse, à l'égard de l'erreur caractérisée, sous prétexte de « charité » ou d'« humilité ».

physique, donc transparent et souple, comme l'exige sa nature. Chez les uns, il y a une certaine dispersion dans l'objet du culte : Dieu, les Personnes, le Christ, l'Eucharistie, le Sacré-Cœur; chez les autres, il y a au contraire excès de centralisation, sur un plan où elle ne saurait s'imposer; n'admettre comme cause que Dieu, ne vouloir dépendre que de lui seul, et cela à l'encontre des évidences immédiates, alors qu'en réalité celles-ci n'empêchent nullement que tout dépend de Dieu, et qu'il suffirait d'en être conscient pour être dans la vérité. Il est un zèle qui remplace volontiers la pensée par la vertu, et la vérité par l'héroïsme; ce disant, nous sommes fort loin d'ignorer qu'une attitude dévotionnelle est normale, et par conséquent normative, et qu'il n'y a pas d'intellectualité équilibrée sans elle; mais il faut mettre chaque chose à sa place, et cela est devenu particulièrement difficile à l'humanité passionnelle de l'« âge de fer ». Ce qu'il s'agit de comprendre, c'est qu'une âme remplie de piété est capable de penser avec détachement, en parfaite harmonie avec la piété et non par opposition à elle, d'autant que l'instinct d'adoration est profond dans la mesure même où il s'imprègne de vérité (1).

Pour le trinitarisme extrême, Dieu est certes Un, mais il ne l'est qu'en étant Trois, et il n'y a pas de Dieu Un sinon dans et par la Trinité; le Dieu qui est Un sans Trinité, ou indépendamment de toute question de déploiement hypostatique, n'est pas le vrai Dieu, l'Unité ne signifiant rien sans ce déploiement. Or c'est là qu'apparaît toute la gravité du trinitarisme : il est des Chrétiens qui, en désaccord d'ailleurs avec le sentiment de la plupart des théologiens, sont incapables de voir dans l'Islam la moindre valeur; Islam et athéisme sont pour eux équivalents ; s'ils ne font pas le même reproche au Judaïsme, c'est pour l'unique raison qu'ils y projettent leur trinitarisme à titre de sous-entendu axiomatique. De ce fait, le reproche musulman de « trithéisme » se justifie; qui est incapable, à force de trinitarisme, de voir que le Koran parle du Dieu d'Abraham — même à supposer

(1) Les textes védantins en font foi, et les théologies dites monothéistes elles-mêmes comportent de toute évidence des secteurs qui témoignent de la même qualité.

qu'il le fasse imparfaitement — et que les Musulmans adorent Dieu et non autre chose, mérite réellement le reproche dont il s'agit. Le Christ, en parlant du Commandement suprême ou en enseignant l'Oraison Dominicale, n'a pas parlé de la Trinité, pas plus que le Dieu du Sinaï, qui a jugé suffisant de se définir en ces termes : « Ecoute, Israël : notre Seigneur est notre Dieu, notre Seigneur est Un. »

Comme nous l'avons fait remarquer plus d'une fois, le *trinitarisme est une conception de Dieu déterminée* par le mystère de la manifestation divine : si nous cherchons en Dieu la préfiguration de ce mystère, nous discernons la Trinité. Appliquée à toute religion, monothéiste ou non, la même idée se présente ainsi : l'Essence est devenue forme, afin que la forme devienne Essence; toute Révélation est une humanisation du Divin en vue de la déification de l'humain.

*
* *

Le Judaïsme et l'Islam font au trinitarisme les objections suivantes: vous dites que le Fils est engendré et qu'il est Dieu; or Dieu n'est pas engendré, il est absolu. Vous dites que le Saint-Esprit émane et qu'il est délégué et qu'il est Dieu; or Dieu n'émane de rien et n'est pas envoyé. Et vous dites que le Père est Dieu et qu'il engendre; or Dieu crée, mais il n'engendre pas, sans quoi il y aurait deux Dieux. Du reste, comment le Fils et l'Esprit peuvent-ils chacun être identiques à Dieu sans être l'un identique à l'autre ?

A ces objections, un Chrétien pourrait répondre que dans le Judaïsme et l'Islam aussi, la divine Miséricorde n'est pas identique à la divine Vengeance mais que les deux sont identiques à Dieu; Juifs et Musulmans répliqueront *qu'il y a là une sérieuse nuance*, car la Miséricorde et la Vengeance sont bien divines, mais il serait faux d'affirmer que Dieu se réduise soit à l'une soit à l'autre (1). L'équation n'est que relative,

(1) La Miséricorde est Dieu, mais Dieu n'est pas la seule Miséricorde. Cependant, Dieu est bien plus directement la Miséricorde — le verbe être indiquant ici une identité d'essence et non une équation pure et simple — qu'il n'est la

et c'est là le fond du problème : le Judaïsme et l'Islam admettent d'une certaine manière la relativité *in divinis*, ils distinguent entre l'Essence et les attributs, qualités ou fonctions, tandis que le Christianisme, du moins au niveau théologique, semble vouloir tout réduire à l'absoluité, d'où les ellipses problématiques de la théologie trinitaire.

« Je suis dans le Père, et le Père est en moi » : c'est l'identité d'essence. Mais « mon Père est plus grand que moi » : c'est la différence de degré au sein de la Réalité principielle, donc toujours incréée ou métacosmique. On a prêté le sens d'une équation absolue à la première sentence, tout en relativisant la seconde; au lieu de combiner les deux sentences et d'expliquer l'une par l'autre, on a attribué arbitrairement la seconde sentance à la seule nature humaine.

Nous avons cité cet argument : Dieu crée mais n'engendre pas, sans quoi il y aurait deux Dieux. Nous préciserons : à moins d'admettre la notion de *Mâyâ*, qui permet de comprendre que le hiatus entre le Créateur et la créature se trouve nécessairement préfiguré *in divinis* par la différenciation entre l'Absolu comme tel et l'Absolu relativisé en fonction d'une dimension de son infinitude; mais cette différence, précisément, n'est réelle qu'au point de vue de la Relativité. Pour les Védantins, la séparation entre l'Absolu (*Paramâtmâ*) et le Relatif (*Mâyâ* = *Ishwara*) est rigoureuse comme pour les Sémites celle entre le Créateur et la créature; mais par compensation, il y a un aspect qui permet de relier le créé et l'Incréé, rien de ce qui existe ne pouvant être autre chose qu'une manifestation du Principe ou une objectivation du Soi ; « toute chose est *Atmâ* » (1).

En d'autres termes : il y a *Atmâ* et il y a *Mâyâ*; mais il y a aussi *Atmâ* en tant que *Mâyâ*, et c'est la

Vengeance, car celle-ci est extrinsèque et conditionnelle, tandis que celle-là est intrinsèque, donc inconditionnelle, sans s'identifier pour autant à l'Absoluité en tant que telle.

(1) Si le panthéisme philosophique avait en vue cet aspect des choses, — ce qui n'est pas le cas puisqu'il ignore les degrés de réalité et la transcendance, — il serait légitime en tant que perspective synthétique ou inclusive. Dans les polémiques des théologiens, ces deux genres de panthéisme sont volontiers confondus.

Divinité personnelle, manifestante et agissante ; et inversement, il y a également *Mâyâ* en tant que *Atmâ*, et c'est l'Univers total sous son aspect de réalité une et polyvalente. Le monde sera alors l'aspect divin d'« Homme Universel » (*Vaishwânara*) ou, en Soufisme, l'aspect d'« Extérieur » (*Zhâhir*); c'est là d'ailleurs le sens le plus profond du *Yin-Yang* extrême-oriental. Et c'est selon cette doctrine qu'on a pu dire que l'*Avatâra* a été « créé avant la création » : c'est-à-dire que, avant de pouvoir créer le monde, il faut que Dieu « se crée lui-même » *in divinis*, s'il est permis de s'exprimer ainsi, le mot « créer » ayant ici un sens supérieur et transposé, qui est précisément celui de *Mâyâ* (1).

La distinction entre les natures humaine et divine reflète ou symbolise la distinction, à l'intérieur même de la nature divine, entre l'inégalité par rapport au Père et l'égalité, ou entre la relativité et l'absoluité; d'un autre côté, cette distinction principielle s'affirme également sur le plan de la nature humaine, où une dimension est marquée par la contingence terrestre tandis que l'autre est quasi divine, d'où l'interprétation monophysite. Il n'est pas étonnant que cette combinaison de trois polarités — homme et Dieu, homme terrestre et homme divin, Dieu hypostatique et Dieu essentiel — que cette combinaison ou cette complexité, disons-nous, ait donné lieu aux diverses opinions, orthodoxes ou hérétiques suivant les cas, auxquelles nous avons fait allusion plus haut ; c'est la polarité fontamentale *Atmâ-Mâyâ*, laquelle se répète ou se réverbère dans d'innombrables modalités, dont la plus importante pour l'homme est la confrontation entre Dieu et le monde. Le Prologue de saint Jean énonce

(1) Pour Parménide, le pur Etre coïncide avec le pur Connaître ; tout le reste est « opinion », *doxa*, ce qui n'est pas sans rapport avec la notion de *Mâyâ*, avec la réserve toutefois que, védantiquement parlant, l'Etre de Parménide ne sort pas absolument de *Mâyâ* mais s'identifie ou sommet de celle-ci, *Ishwara*. Corrélativement au culte de la Perfection, il y a toujours eu chez les Grecs une certaine peur de l'Infini, très visible même dans leur architecture : le Parthénon a de la réelle grandeur, mais il exprime la religion du Parfait fini et rationnel, qui s'oppose à la nature vierge en confondant l'illimité avec le chaotique, l'Infini avec l'irrationnel.

cette polarité appliquée au Christ en juxtaposant deux affirmations : *Et Verbum erat apud Deum, et Deus erat Verbum :* dimension de subordination, puis dimension d'égalité ou d'identité.

Tout l'arianisme s'explique par le souci de rendre compte, sans le savoir, du principe de la relativité *in divinis*, donc de *Mâyâ :* si Arius enseigne que le Fils, sans être créé « dans le temps » comme la création entière, — le temps ne commençant qu'avec la création, — n'en est pas moins « tiré du néant », mais que le Fils est divin en ce sens qu'il est principe de la création cosmique, la création proprement dite, il veut dire au fond que le Verbe, tout en étant divin, n'en a pas moins un aspect de relativité. Il est vrai qu'Arius gâte sa thèse par quelques spéculations aberrantes sur la personne du Christ; mais il faut reconnaître qu'il y a dans sa doctrine une intuition juste et profonde, bien que maladroitement formulée en termes d'anthropomorphisme sémitique et créationniste. Il eût fallu, au lieu de rejeter l'arianisme en bloc, s'en approprier l'intention théologique positive, celle de la Relativité divine, prototype de la limitation cosmique : le Verbe est, ni totalement autre que l'Absolu comme le voulait Arius, ni totalement — ou sous tout rapport — identique à l'Absolu comme le voulaient les homousiastes; s'il faut user de l'antinomisme en dialectique méthaphysique, c'est bien ici. L'expansion et la tenacité mêmes de l'arianisme, à une époque aussi proche des origines, prouve qu'il y avait là plus qu'une simple erreur humaine; aussi le concile de Nicée marque-t-il, non la victoire de la vérité tout court mais celle de la vérité la plus importante au détriment de nuances métaphysiques essentielles ; certes, la théologie dogmatique doit simplifier, mais une vue unilatérale ou fragmentaire est ce qu'elle est, elle ne peut pas ne point donner lieu à des déséquilibres dans la mesure même où son contenu exige la pluridimensionalité.

En tout état de cause, on doit admettre que la formulation théologique de la Trinité constitue, dans un milieu donné, une forme providentielle destinée non seulement à véhiculer le mystère en le protégeant mais aussi à fournir, par son paradoxe même, un

point de repère pour la doctrine totale, donc nécessairement pluridimensionnelle.

*
* *

Il faut distinguer entre la connaissance métaphysique et la capacité de l'exprimer : les Grecs et surtout les Hindous possèdent depuis fort longtemps l'instrument dialectique, car il correspond à leur sens de l'objectivité (1), tandis qu'il faisait défaut aux Sémites primitifs, donc aussi à l'Islam naissant; mais il va de soi que ceci ne signifie rien quant au degré de sagesse de tels individus, d'autant que nous trouvons la métaphysique la plus profonde comme condensée dans telles formules bibliques et koraniques ou dans telles paroles des saints qui s'en inspirèrent très tôt et en dehors de toute influence hellèniste possible. Ces remarques, et plus encore nos précédentes considérations sur la métaphysique sous-jacente des théologies, nous incitent à revenir sur certaines données fondamentales de la *sophia perennis,* au double risque de sortir du cadre de notre sujet et de répéter des choses déjà dites. Il s'agit toujours des notions d'absoluité et de relativité, si importantes ou si fatales dans le contexte de la « marge humaine ».

Le Témoignage islamique qu'« il n'y a de divinité si ce n'est la seule Divinité » a tout d'abord, métaphysiquement parlant, le sens objectif d'un discernement, donc d'une séparation, entre le Réel et l'illusoire ou entre l'Absolu et le relatif; il a également le sens subjectif d'une distinction spirituelle entre l'extérieur mondain et l'Intérieur divin, et dans ce cas la Divinité objective et transcendante apparaît comme immanente, donc subjective, en entendant ce dernier mot

(1) Pour ce qui est des Extrême-Orientaux, ce sont des contemplatifs, mais symbolistes et non logiciens ; ce sont avant tout des visuels. Les traditions purement mongoliques sont celles de Fo-Hi avec ses deux branches taoïste et confucianiste, puis le Shinto, sans parler des divers chamanismes extrême-orientaux et sibériens ; mais l'âme mongole a également donné son empreinte au Bouddhisme, si bien qu'il est devenu partiellement représentatif du génie spirituel des Jaunes, dans le cas du Zénisme notamment et, d'une façon plus générale, dans tout l'art sacré.

en un sens transpersonnel, c'est-à-dire que le sujet est, non l'égo humain, mais l'intellect pur, l'égo purifié n'étant que la voie d'accès. La doctrine, pour être totale, a encore besoin d'une dimension unitive, exprimée dans l'Islam par le second Témoignage : dire que « le Loué (*Muhammad*) est l'Envoyé de la (seule) Divinité », signifie que le relatif en tant qu'il manifeste directement l'Absolu n'est autre que l'Absolu; et selon l'application subjective, on dira que l'extérieur, le monde, n'est autre que l'Intérieur, le Soi (1).

Mais si le relatif peut avoir cet aspect d'absoluité qui le réintègre dans l'Absolu, — l'Univers ne pouvant reposer sur un dualisme foncier, — c'est que la relativité doit se trouver préfigurée dans l'Absolu même ; *Mâyâ* a son origine dans *Atmâ,* sans quoi la différence subséquente entre Dieu et le monde serait inconcevable. C'est pour cela que la Création totale, si d'une part elle est séparée du Créateur, est d'autre part un prolongement de lui et un « aspect divin » : c'est ce qu'exprime le Nom divin « l'Apparent » (*Ezh-Zhâhir*) par opposition au « Caché » (*El-Bâtin*), et c'est ce qui permet à certains Soufis d'affirmer que « tout est Dieu », conformément au verset koranique : « Où que vous vous tourniez, là est le Visage de Dieu. » Une apparition particulière du relatif réintégré dans l'Absolu, ou plus précisément de l'Absolu manifesté comme relatif, est le Logos, le Prophète; une autre est le Cœur, lieu de la théophanie intérieure et transmutatrice.

Ce rapport d'identité, le Christianisme quintessentiel l'exprime de la manière la plus directe possible : le Fils est uni au Père; le Christ est Dieu. Que l'homme, qui est relatif, puisse s'identifier à Dieu, qui est l'Absolu, présuppose que la relativité ait un aspect d'absoluité et que, de ce fait, elle se trouve préfigurée *in divinis :* d'où la doctrine du Verbe. « Dieu est devenu homme afin que l'homme devienne

(1) Le Témoignage fondamental, ou la Première *Shahâdah,* comporte une partie négative, qui rejette les fausses divinités, et une partie positive, qui affirme le vrai Dieu : la première est la « négation », le *Nafy,* et la seconde l'« affermissement », l'*Ithbât* ; c'est la distinction de *Mâyâ* d'avec *Atmâ.* La Seconde *Shahâdah,* celle du Prophète, ajoute que *Mâyâ* n'est autre qu'*Atmâ,* en sa substance « non irréelle ».

Dieu » : l'Absolu comporte la relativité et de ce fait la relativité peut réintégrer l'Absolu; la formule patristique que nous venons de paraphraser signifie donc, d'une part que le Logos humain manifeste directement l'Absolu, et d'autre part que l'homme peut réintégrer l'Absolu en s'unissant au Logos humain, dans et par lequel il s'identifie virtuellement à cet Absolu.

L'objection que le Paradis n'est pas l'Absolu et que dans aucune religion l'homme n'est censé devenir littéralement Dieu, n'infirme en rien ce que nous venons d'exposer; car il s'agit, en fait, non d'une transmutation de l'individu comme tel dans la divine Essence, mais tout d'abord d'une « adoption » de l'homme par Dieu : l'homme se situe alors sous l'axe divin, il est ouvert en son for intérieur à l'Infini, il « porte une couronne de lumière increéée ». Il n'y a aucune commune mesure entre son secret spirituel, le mystère d'identité ou d'absoluité, et l'existence — ou la subsistance — de la forme individuelle, mais l'un n'empêche pas l'autre ; l'homme reste homme malgré la réalité d'absoluité qui le pénètre. Le *Nirvâna* n'a pas détruit le Bouddha, il l'a immortalisé; sans quoi il ne serait jamais possible de parler d'une manifestation humaine du Logos. Si Dieu peut « devenir homme », c'est qu'il n'y a aucune concurrence possible entre le divin et l'humain.

Dieu et le monde : chacun des termes comporte la polarisation en absoluité et relativité, et les deux termes représentent eux-mêmes cette polarisation. Il y a en Dieu l'Essence et les Attributs et leur Vie commune; et il y a dans le monde le Ciel, qui fait fonction d'Absolu, et la terre, qui marque le relatif comme tel. Ici comme *in divinis,* le Saint-Esprit est la Vie unitive.

L'équation théologique entre l'Incréé et l'Absolu d'une part et entre le créé et le relatif d'autre part est tout à fait insuffisante : car s'il est vrai que le créé relève par définition de la relativité, il est faux d'admettre que l'Incréé relève du même coup de l'absoluité; c'est l'Essence seule qui est l'Absolu pur, bien que la Relativité divine fasse de toute évidence fonction d'Absolu par rapport au créé. Le Logos manifesté détient lui aussi cet aspect ou cette fonction, sans

pouvoir être l'« absolument Absolu »; si le Christ adresse une prière à son Père, ce n'est pas uniquement en raison de la nature humaine, c'est aussi en raison de la relativité du Logos incréé. Si le Fils n'était qu'un abstrait « rapport d'origine », il serait impossible de lui adjoindre une nature d'homme.

Le dogme de la Trinité a existé avant la théologie trinitaire; celle-ci relève de la marge humaine, celui-là de la Révélation. Le dogme pose des données métaphysiques; la théologie, en les combinant, les occidentalise.

*
**

Une religion n'est pas limitée par ce qu'elle inclut, elle l'est par ce qu'elle exclut; sans doute cette exclusion ne porte pas atteinte à ce que la religion contient de plus profond, — toute religion est intrinsèquement une totalité, — mais elle se venge d'autant plus sûrement sur ce plan intermédiaire que nous appelons la « marge humaine » et qui est le théâtre des spéculations théologiques et des ferveurs morales et mystiques. Ce n'est certes pas la pure métaphysique ni l'ésotérisme qui nous obligeraient à prétendre qu'une contradiction flagrante n'est pas une contradiction; tout ce que la sapience nous permet, — ou plutôt, elle nous y oblige, — c'est de reconnaître que des contradictions extrinsèques peuvent dissimuler une compatibilité ou identité intrinsèque, ce qui revient d'ailleurs à dire que chacune des thèses contradictoires renferme une vérité et, par-là, un aspect de la vérité totale et une voie d'accès à celle-ci.

Quand telle religion place en enfer le Logos humain d'une autre religion, ou que telle confession en fait autant avec les saints d'une autre confession, on ne peut tout de même pas soutenir, sous prétexte que la vérité essentielle est une, qu'il n'y a là pas de contradiction flagrante, et que celle-ci n'est point par définition une grave infirmité sur son plan; tout ce qu'on peut avancer comme circonstances atténuantes, c'est que ce plan n'est pas essentiel pour la tradition qui se trompe et que, de ce fait, l'erreur n'infirme pas forcément la spiritualité essentielle, d'autant que les contemplatifs ne se préoccupent pas nécessairement

des anathèmes extrinsèques de leur religion : et on pourrait faire valoir également que dans ces anathèmes, les personnages visés deviennent des symboles négatifs, en sorte qu'il n'y a qu'erreur d'attribution et non d'idée en soi, donc erreur de fait et non de principe.

Pour ce qui est des ostracismes théologiques ordinaires, — qu'il s'agisse d'Occident ou d'Orient, — nous dirons qu'il y a une science profonde dans les fables d'Esope et de Pilpay; l'histoire du renard et des raisins trop haut perchés — donc déclarés trop acides par lui — se répète dans tous les secteurs de l'existence humaine. Au nom de la sagesse, on vilipende la sagesse du voisin pour se consoler — ou se venger — du fait qu'on ne l'a pas trouvée soi-même : d'éminents théologiens n'ont pas hésité d'assimiler la voix intérieure de Socrate au démon et de déclarer diabolique toute la sagesse des Grecs, ce qui est pour le moins un luxe inutile, d'autant que le Christianisme, même d'Orient, n'a pas pu renoncer tout à fait au secours de la dite sagesse, en fin de compte.

Il y a dans l'espace fermé de la théologie deux ouvertures : la gnose et la liturgie. Ce caractère d'ouverture vers l'Illimité est évident pour la gnose; mais il faut savoir que le langage formel du sacré, que ce soit celui des sanctuaires ou celui de la nature, est comme le complément ou le prolongement de la sapience. Car la beauté, comme la vérité pure, est calme et généreuse, elle est désintéressée et échappe aux suffocations passionnelles et aux disputes des mots; et une des raisons d'être de l'art sacré — aussi paradoxal que cela puisse paraître — est de parler à l'intelligence du sage comme à l'imagination du simple, de satisfaire à la fois les deux sensibilités et de les nourrir suivant leurs besoins.

*
* *

Il est des excès dialectiques qu'on ne rencontre pas dans le langage divin; mais le langage humain ne recule pas devant ces audaces, et il faut en conclure que l'homme y trouve quelque utilité ou que son zèle s'en trouve satisfait. Nous avons lu dans un texte

bouddhiste cette expression : suivre un maître, même s'il vous mène en enfer; une expression analogue se rencontre dans des textes musulmans : être heureux de la Volonté de Dieu, même si elle vous destine au feu éternel. Littéralement, de telles expressions sont contradictoires, car la raison suffisante d'un maître est qu'il vous mène au Ciel, et le bonheur en Dieu et par lui coïncide avec le salut; mais ces expressions n'en ont pas moins un sens, et même de toute évidence, sans quoi elles n'existeraient pas dans des contextes spirituels. Ce dont il s'agit, c'est le parfait détachement de l'égo; l'absurdité de l'image se porte garante de l'efficacité du choc. Il faut faire « comme si la situation était telle », bien qu'elle ne puisse être telle; et cela uniquement pour obtenir une attitude intérieure radicale qu'il serait difficile d'obtenir autrement au point de vue du volontarisme sentimental. Cette dernière précision fournit la clef de l'énigme : la mystique volontariste opère souvent avec des biais, des arguments-catapultes, des violences chirurgicales, pour la simple raison qu'à ce niveau-là la vérité pure et simple fait figure d'abstraction inopérante. Pour le « gnostique » ou le « pneumatique », c'est l'inverse qui a lieu : insensible aux exagérations et aux autres mises sous pression, il est immédiatement réceptif pour la vérité comme telle, parce que c'est la vérité et que c'est elle qui le convainc et l'attire.

Il est vrai toutefois qu'il n'y a pas de séparation rigoureuse entre les deux langages : la gnose aussi peut user de formulations absurdes, mais c'est à titre d'ellipses ou de catalyses, et en présupposant l'intuition intellectuelle; ainsi, quand on dit que le sage « est *Brahma* » on propose une image-force en isolant, pour le relever, un rapport métaphysiquement essentiel et humainement décisif, mais non phénoménologiquement exhaustif puisqu'il y a d'autres rapports.

La dialectique des Soufis est volontiers une « danse des sept voiles » : partant de l'idée que rien ne doit être livré qui risque d'être négligé, mal utilisé, profané et ensuite méprisé, et que l'équilibre entre le savoir doctrinal et la réalisation méthodique est chose essentielle, cette dialectique aime à envelopper les vérités

spirituelles de complications abstruses; pour les accepter, ou pour accepter leur existence, il suffit d'en connaître les motifs.

Une considération qui pourrait trouver sa place ici est la suivante : il faut réagir contre l'opinion abusive qui attribue à la sainteté comme telle — non à tel genre de sainteté — toutes les qualités imaginables et par conséquent aussi toute sagesse possible; en ce sens, on a opposé la « sagesse des saints » — de n'importe quels saints — à la métaphysique en soi, simple affaire d'« intelligence naturelle » paraît-il. Or, le phénomène de la sainteté consiste en deux choses : d'une part l'exclusivité, et d'autre part l'intensité, de la pensée et de la volonté en vue du transcendant et de l'au-delà, ou de « Dieu » et du « Paradis ». La sainteté au sens le plus général est donc essentiellement affaire d'exclusivité et d'intensité sur la base d'un crédo religieux; c'est de ces deux qualités surnaturellement inspirées que dépend le don des miracles. Dans le cas de la sagesse, c'est la profondeur et l'envergure de la connaissance intellective qui détermine l'exclusivité et l'intensité du comportement spirituel, mais les deux modes de perfection peuvent se toucher ou s'interpénétrer; il n'y a là aucune incompatibilité ni séparation rigoureuse, car si d'une part « l'esprit souffle où il veut », d'autre part l'homme reste toujours l'homme.



La marge humaine ne se déploie pas uniquement sur le plan doctrinal ou dialectique, cela va de soi et nous y avons déjà fait allusion en parlant des exagérations rabbiniques stigmatisées par le Christ. D'un ordre analogue sont certaines pratiques excessives consacrées par la tradition ou tolérées par elles, dans l'Hindouisme notamment, où telles opinions ou attitudes, sans être totalement inintelligibles en général, sont en tout cas disproportionnées au point d'être proprement superstitieuses. Ces choses s'expliquent, d'une part par le souci constant de préserver la tradition dans sa pureté originelle, — on oppose alors à des abus d'autres abus, — et d'autre part par un

certain totalitarisme propre à la nature humaine; le souci de pureté se combine évidemment avec la constatation que les collectivités ont besoin d'un langage précis, donc incisif et en pratique démesuré, sans quoi les enseignements s'estompent et disparaissent.

Mais peut-être y a-t-il dans certains de ces excès un réalisme qui tend à vouloir épuiser, dans le cadre de la tradition même, les possibilités négatives, un peu comme c'est le cas dans les Ecritures sacrées qui comportent des imperfections sagement providentielles, ou dans l'art sacré où les monstres côtoient les divinités, les démons les anges, afin de réduire au minimum, par une sorte d'anticipation préventive et disciplinée, les réactions en soi inévitables des ténèbres.



S'il y a des variations, ou même des divergences, qui sont légitimes ou admissibles spirituellement et traditionnellement, c'est en dernière analyse parce qu'il y a fondamentalement trois types humains avec leurs diverses combinaisons : le passionnel, le sentimental, l'intellectuel (1). Tout homme est un « moi » posé dans le « monde »; ce monde comporte des « formes », et le « moi » comporte des « désirs ». Or la grande question est celle de savoir comment l'homme sent ou interprète d'emblée, de par sa nature, ces quatre données de l'existence humaine; car c'est

(1) La trivialisation de certains termes nous oblige à préciser ici que nous entendons les mots « sentimental » et « intellectuel » dans leur sens propre et neutre, et sans appliquer au premier la nuance péjorative et au second la nuance profane et plate que leur prête le langage conventionnel. Est « sentimental » ce qui relève du sentiment, bas ou élevé, sot ou intelligent, mondain ou sacral ; est « intellectuel » ce qui relève de l'intellect, doctrinal ou méthodique, discriminatif ou contemplatif. Le terme « intellectuel » n'a donc pas la même ambivalence que le terme « sentimental », pour la simple raison que le sentiment est une faculté horizontale et ambiguë tandis que l'intellect — non l'intelligence tout court ni la seule raison — est par définition une faculté verticale et ascendante.

cette conception spontanée qui marque son type spirituel.

Pour l'homme passionnel, les données contingentes de l'existence, le monde et le moi avec leurs contenus, hommes et choses, bonne œuvres et péchés, ont quelque chose de pratiquement absolu; Dieu lui apparaît comme une sorte d'abstraction, un arrière-plan qui ne s'impose pas *a priori*. La passion le domine et l'enfonce dans le monde des apparences (1); aussi sa voie est-elle avant tout pénitentielle, soit qu'il se rachète par une ascèse violente soit qu'il se sacrifie dans quelque guerre sainte, ou dans une servitude offerte à Dieu. L'homme passionnel ne saurait être intellectuel au sens fort du mot; la doctrine le concernant est faite de menaces et de promesses, et du minimum métaphysique et eschatologique qu'une intelligence mêlée de passion peut exiger.

Pour l'homme du type intellectuel, au contraire, les données contingentes de l'existence apparaissent d'emblée comme telles, elles sont quasi transparentes; avant de demander « qu'est-ce que je veux », il demandera « qu'est-ce que le monde » et « que suis-je », ce qui détermine d'avance un certain détachement à l'égard des formes et des désirs. Il est vrai qu'il peut subir des attachements en fonction de réalités célestes transparaissant dans leurs reflets terrestres; l'enfant le plus contemplatif peut s'attacher fortement à des choses qui, dans le désert humain qui l'entoure éventuellement, lui apparaissent comme des souvenirs d'un Paradis à la fois perdu et immanent. Quoi qu'il en soit, pour l'homme foncièrement contemplatif, c'est l'Invisible qui est la réalité, tandis que « la vie est un songe » (*la vida es sueño*) ; le sens platonicien de la beauté remplace chez lui la passion brute.

Le troisième type est l'émotif, le musical si l'on veut; il est intermédiaire, car il peut tendre vers le type passionnel aussi bien que vers le type intellec-

(1) C'est là d'ailleurs, soit dit en passant, la fonction d'une grande partie de la « culture » : enfoncer l'homme dans des impasses de rêve empoisonné et de passion mentale, l'éloigner insidieusement de la « seule chose nécessaire », lui faire perdre le goût du Ciel. Les grands romans du XIX[e] siècle, notamment, sont là pour cela ; c'est le succédané moderne et centrifuge de la Légende Dorée et des romans de Chevalerie.

tuel, et il se reflète d'ailleurs dans chacun d'eux (1). C'est l'amour et l'espérance qui constituent chez lui l'élément dominant et opératif; et il mettra volontiers l'accent sur les manifestations dévotionnelles, avec une prédilection pour la liturgie musicale. C'est la spiritualité du bonheur, mais c'est aussi celle de la nostalgie.

Tout ceci revient à dire qu'il y a trois façons fondamentales de dépasser la *mâyâ* terrestre : premièrement l'écrasement pénitentiel; deuxièmement la conversion de l'énergie passionnelle en musique céleste; et troisièmement la pénétration intellectuelle qui réduit l'illusion en cendres, ou qui la ramène à sa quintessence.

Ces trois modes ou ces trois types humains, cela va de soi, donnent nécessairement lieu à diverses combinaisons, rendues plus complexes encore par l'intervention de facteurs ethniques, culturels et autres ; aussi faut-il tenir compte, non seulement des trois types en tant qu'ils caractérisent des individus différents, mais aussi de leur présence dans un même individu et même, d'une certaine manière, en tout individu (2). Ce qui nous intéresse ici n'est toutefois pas la complexité de l'être humain mais la différence des hommes : c'est la diversité des dons spirituels, et avant tout la fragmentation de l'homme primordial, qui rend nécessaire le jeu de voilements et de dévoilements dont est faite la pensée traditionnelle.

(A suivre.)

Frithjof SCHUON.

(1) Le mode purement profane est ici la poésie lyrique individualiste ; celle-ci est moins nocive en principe que le roman, — à condition qu'elle soit authentique et naturelle et non décadente ni subversive, — d'abord parce que son expression est brève et ensuite parce qu'elle peut s'inspirer d'une beauté cosmique qui dépasse l'individualité du poète ; le cas de la musique est analogue.

(2) Les types dont il s'agit, qui se réfèrent au ternaire « crainte - amour - connaissance », ne coïncident guère avec les trois types du gnosticisme : le hylique, le psychique, le pneumatique. Le hylique n'est jamais un type spirituel ; le passionnel est toujours un psychique, tandis que le sentimental peut être un pneumatique, mais il se rencontre plus communément dans la catégorie précédente.

LE RETOUR AUX CYCLES

Les historiens des siècles derniers ont considéré la théorie des cycles cosmiques comme une superstition occulte et les ont méprisés. Les plus déterministes se sont montrés opposés à une notion qui nous semble au contraire rationnelle par excellence. Leur méconnaissance des cycles est la conséquence naturelle du fait qu'un phénomène est impossible à fixer lorsqu'il ne se produit qu'une fois, comme c'est le cas d'un événement contingent, ou parce que ce phénomène obéit à une trop longue période d'apparition, en disproportion avec la durée de vie de l'observateur ou même de sa race.

Or les cycles sont mesurés en unités de trop considérable ampleur pour être reconnus de mémoire d'homme, constatation qui est conforme à une règle mathématique, suivant laquelle la limite d'une fonction ne fait pas partie du domaine de cette fonction.

Si les cycles dominent l'histoire c'est qu'ils sont en dehors d'elle. Et au point de vue de leur théorie l'ère chrétienne constitue une ligne fort nette de séparation. La répugnance des historiens à prendre en considération les cycles vient, même chez les incroyants, du christianisme. Ce n'est pas sans raison que dans la numération actuelle les temps laïques se comptent encore avant et après Jésus-Christ. Il en est de même de la concpetion officielle de l'histoire, tandis que les cycles remontent avant Jésus-Christ.

C'est dans la *Cité de Dieu* que saint Augustin a établi le premier une conception chrétienne et unilatérale de l'histoire. Il écrivit ce livre pour rassurer les chrétiens des premiers siècles déçus dans leur attente de la Parousie. Cette « cité céleste » Augustin la plaçait au-delà de ce monde. Du même coup la courbe de l'histoire devint un profond mystère puisqu'entre la création et le jugement dernier, début

et fin du cycle chrétien, les événements ont pour seule cause la volonté divine, agissant à travers les actions particulières. Tous les auteurs, à la suite d'Augustin, acceptent les faits comme résultat des impénétrables desseins de la Providence, qui ne peut reconnaître d'autre loi que la sienne. Et si une certaine logique de l'histoire se laisse cependant soupçonner, il s'agit, comme le dira plus tard Leibniz, d'une logique cachée. Et de même Chateaubriand, à qui son expérience politique a forcément révélé certaines constances des événements et des passions humains demande qu'on distingue « la marche inexorable du temps de la hâtive conjuration des intérêts et des systèmes ».

Avant le christianisme au contraire les cosmologies anciennes ne comportaient pas généralement de « création », mais une éternité du monde qui impliquait par celà même une certaine périodicité, les temps étant partagés en périodes inégales séparées par des crises. Les Chaldéens, comme le rapporte Bérose, rattachaient les révolutions cosmiques aux mouvements des astres ou plutôt avaient constaté leur synergie. Platon, fidèle disciple de Pythagore, expose dans le *Timée* sa conception de la *Grande Année* qui est celle de presque toutes les traditions des peuples de la Méditerrannée ancienne, dont les Stoiciens ont caricaturé le principe en le simplifiant sous la forme d'un éternel retour, retrouvé plus tard par Nietzsche.

Le monde des anciens, existant de toute éternité, ne peut évidemment pas évoluer toujours dans le même sens. Il comporte des étapes et des retours contraires à la notion de progrès indéfini.

De même que l'année se divise en mois et jours, le temps indéfini est divisé en « grandes années ». Dans des cadres de plus en plus vastes les anciens établissaient une harmonie naturelle et sans mystère qui superposait aux cycles de végétation, aux générations animales et aux vies d'hommes des révolutions astrales et de grandes années cosmiques.

L'idée même d'histoire, au sens philosophique du terme, date du christianisme qui en a déifié la conception et préludé ainsi à Hégel en faisant de la naissance du Christ un moment privilégié du temps. Un fait contingent devint un instant miraculeux, insti-

tutionnel, éternel. Du coup la tradition des cycles était stoppée comme l'avaient été les prophéties. Religion historique, le christianisme, s'il a eu un com*mencement, doit avoir une fin comme il le reconnaît.*

Mais il assimile forcément cette fin avec la fin du monde et reste de cette façon logique avec lui-même, comme lorsqu'il fait de son origine une création *ex-nihilo*. Le christianisme transforme une vérité ésotérique en fait historique ou plutôt en limitant la vérité au fait, comme tout éxotérisme, il donne au relatif de l'histoire un caractère absolu. Il crée du même coup le mythe du progrès indéfini qui s'est détaché plus tard de son origine sacrée pour se substituer à la religion elle-même. De ce point de vue le transformisme est une conséquence de cette conception de l'histoire, hypothèse logique qui fait l'économie d'un miracle et qui introduit l'histoire dans le déterminisme de la nature.

Le christianisme a mis fin aux théories de la périodicité cosmique qui ont pris couleur d'hérésie, même celles qui conservaient une prétention théologique comme chez Campanella.

La nouvelle conception du monde aboutit à Hégel qui sanctifie l'événement. Sous son optimisme pharisien il est facile de reconnaître une caricature de l'attitude du croyant adorant les imprévisibles décrets de la Providence. Marx lui-même plonge encore dans une ambiance chrétienne et sa conception de l'évolution historique est une vision providentielle sans le Christ, une eschatologie sans Dieu. Pour lui toute société implique dans son fonctionnement les conditions de sa fin, ce qui est la loi de toute chose « créée ».

Il faudra la nouvelle découverte et l'exploration des traditions orientales pour que les véritables théories cycliques soient exposées en clair et soient comprises. Les penseurs de la Renaissance avaient déjà essayé de sortir de l'ambiance augustinienne des cataclysmes incompréhensibles. Ils s'étaient attachés à une étude des lois de l'histoire, comme Machiavel ou Guichardin ou mieux encore Campanella, dont la notion de cycle historique est liée à l'astrologie. Plus tard Vico conçoit ses *corsi* et ses *recorsi*, comme des flux et des reflux, des laps de temps

finissant par des purges périodiques après quoi recommence une ère de stabilité. Condorcet et Auguste Comte introduisirent en histoire des schèmes mathématiques en émettant l'idée d'une trajectoire parabolique ou hyperbolique du temps. Toutes ces hypothèses ne sont en fait que des succédanés bâtards, des surgeons incomplets de la doctrine hindoue des cycles cosmiques, dont Ballanche eut connaissance comme il le semble d'après sa *Palingénésie*.

La notion de cycle, si elle est traditionnelle d'origine, n'en est pas moins formulable rationnellement et il est d'ailleurs difficile d'échapper à la constatation emprique que l'histoire est réglée par des lois. Même un historien aussi prudent que Jacques Bainville l'admet, sans nous dire toutefois de quelles lois il s'agit.

L'historien moderne qui a essayé, sans allusion directe à la tradition, de sortir l'histoire de son empirisme absolu est un Anglais illustre, Arnold Toynbee. Comme il l'a dit lui-même avec une élégante probité il doit beaucoup au sociologue français Gabril de Tarde, qui avait basé son système sur la notion sociale d'imitation, c'est-à-dire en grande partie de tradition, de répétition et de rythme que Toynbee appelle « mimétisme ». Malheureusement la terminologie de Tarde souffre d'une conception rapetissante qui dessert sa pensée. Dans le monde physique il nomme « ondulation » ce qui est rythme. Dans le monde biologique il appelle « génération » ce qui est hérédité. Dans le monde moral et psychique il voit bien que tout acte humain comporte une part d'« imitation » et une autre d'opposition à l'ambiance, mais il ne réussit pas à unir ces deux pôles de la dualité dans la notion synthétique de rythme.

C'est à Tarde que Toynbee a emprunté le schéma de ses rythmes duels, action-réaction, croissance-déclin, défi-riposte. Remontant le courant de l'histoire il a considéré le cosmos comme une seule organisation, et l'essence géographique et biologique comme le milieu institutionnel qui commande les événements dans leur plus petit détail. Par exemple il montre le froid et le chaud capables de déterminer à ce point la vie des populations primitives qu'il se

demande si les autochtones, habitant encore aujourd'hui près du pôle ou de l'équateur, sont vis-à-vis de leurs terres des maîtres ou des esclaves. Il voit ces peuples prisonniers des cycles de végétation et du climat et il constate que tout aménagement artificiel qui reculerait les limites de cette prison naturelle ne réussirait pas à la supprimer tout à fait. Et ce n'est pour lui qu'un jeu de passer du plus au moins et du primitif au « civilisé ».

Toynbee pose d'abord ce principe très général et quasi mathématique que toute civilisation dans tous ses aspects et ses modalités est limitée par des forces supérieures en puissance qui peuvent d'ailleurs être inférieures dans la hiérarchie des valeurs. Ainsi introduit-il pour la première fois depuis l'antiquité la notion de totalité en histoire. Pour lui, comme pour les anciens, l'histoire ne se limite plus à une patrie, à une nation, mais à des civilisations et des traditions qui forment de véritables unités. Il applique la méthode de l'imitation « tardienne » de son « mimétisme », à l'évolution historique. Il voit dans le comportement mimétique des hommes un mécanisme analogue à l'hérédité et à l'habitude, aussi naturel qu'une fonction vitale. Grâce à l'automatisme de la répétition qui permet une économie des forces, une somme valable d'énergie est libérée qui peut être appliquée par les plus doués des membres de la société à un travail vraiment créateur.

Dans les civilisations primitives ce mimétisme est axé sur le passé. C'est un aspect traditionnel. On imite les ancêtres. C'est pourquoi les anciennes civilisations ont été si solides, tandis que les civilisations modernes, non plus statiques mais dynamiques sont instables et vulnérables. Chez elles le mimétisme prend pour modèles des individualités créatrices et hors séries qui sont tournées vers l'avenir, ce qui entraîne la société entière à vivre dangereusement, à anticiper le futur sous la fascination de la nouveauté inconnue et par conséquent redoutable.

Parmi les trois éléments principaux de toute civilisation, reflets, si l'on veut des trois *gunas* hindous, l'économique, le politique et le culturel, correspondant au corps, à l'âme et à l'esprit de la société, c'est évidemment le culturel qui devrait relever de

la coutume et dont l'*imitation* est ici une caricature de la tradition. C'est pourquoi toute culture non traditionnelle est si fragile. Car c'est « par la tête que pourrit le poisson », alors que l'économique et le politique peuvent encore donner l'illusion de la force quand celle-ci s'en est allée depuis longtemps.

La dissolution d'une société a pour cause immédiate un échec dans le devoir de la minorité, toujours gouvernante, devoir qui lui incombe de remettre en lumière les normes extérieures et créatrices de son fonctionnement. Le peuple ne trouvant plus dans sa fausse élite un modèle à imiter crée ses valeurs ou plus simplement imite une élite étrangère. Il devient un prolétariat, c'est-à-dire un groupe social vivant à l'intérieur d'une civilisation sans « appartenir » effectivement par ses normes à celle-ci. Le prolétariat ne se définit pas essentiellement par une pauvreté relative, mais bien par la fameuse « aliénation » marxiste, que celle-ci soit économique ou culturelle. Le « prolétaire » ne se sent pas chez lui et souffre du ressentiment de ceux qui se croient rejetés, humiliés, offensés. L'unité de la société est détruite. La fin intervient soit par une guerre extérieure, soit plutôt par une guerre civile qui consacre la faiblesse du régime.

Les différentes phases de cette évolution des sociétés sont appelées par Toynbee : genèse, croissance, effondrement et désagrégation. La courbe de croissance s'effectue suivant un certain rythme que l'auteur nomme défi-riposte et la courbe du déclin suivant un autre rythme retraite-retour, qui peut aussi apparaître comme déroute-ralliement ou schisme-palingénésie. L'auteur voit dans ces modalités les métamorphoses d'un mouvement traditionnel, plus général et même universel, que les Chinois nomment l'alternance du *yin* et du *yang* et les hindous les deux phases de la respiration de Brahma.

Les sous-périodes, indéfiniment décroissantes, interfèrent avec les périodes de degré supérieur, et il se produit en fait une évolution très complexe, perpétuellement originale, tout en restant fidèle au sens de la courbe évolutive et largement prévisibles par analogie. Les interférences sont telles que toute suc-

cession d'événements se manifeste sur un autre plan en simultanéité, ce qui permet de synthétiser les périodes avec les états et d'unir dans un synchronisme complémentaire la victoire (des uns) et la défaite (des autres), la création et la destruction, la naissance et la mort. C'est pourquoi pour Toynbee le véritable mouvement de la vie sociale est un mouvement de retour et d'auto-régulation qui utilise et améliore la première phase d'essai formateur. Le retour implique une continuité et une finalité qui rendent le cycle complet.

Cette conception des cycles sociaux implique des conséquence intéressante. Toynbee remarque, par exemple, que rien n'échoue comme un premier succès, trop immédiat et trop complet, qui provoque une réaction de la part de l'adversaire à laquelle l'organisme social victorieux, trop différencié et adapté, comme le suppose son succès d'entrée et son absence de réserve, ne peut faire face. C'est pourquoi aussi toute spécialisation est une impasse, comme toute amélioration unilatérale. Egalement il remarque que l'amélioration d'une technique militaire exclusive est un signe certain de décadence puisqu'elle prouve que l'équilibre social ne peut plus être obtenu que par la force. Cette armature suppose une civilisation menacée qui n'est plus sûre de sa victoire. C'est pourquoi aussi les apogées, les âges d'or se placent au moment où le mouvement pendulaire ne peut plus effectuer sa phase de retour et de renaissance. Ce sont des étés de la Saint-Martin qui préludent à une déchéance que provoquera la première attaque extérieure ou intérieure un peu puissante. De même encore l'unification des grands empires est un signe de décadence ou de déclin. Ils préludent à la dissolution, au morcellement en nouvelles unités plus souples, plus libres, plus humaines. Les exemples abondent, sans aucune exception, qu'il s'agisse de l'empire d'Alexandre, des Romains ou des Arabes, des empires espagnol anglais ou français, ou plus près de nous de l'ancienne Autriche. Dans son survol de l'histoire Toynbee aperçoit l'onde puissante de la civilisation rouler au fond des âges. Il voit les grands monstres politiques s'écrouler en poussière de vagues qui refluent et se reforment à l'horizon.

Quand la fin menace un colosse unique elle est terrible et c'est ce qu'on appelle la fin d'un monde.

La véritable dialectique de l'histoire réside à notre niveau dans le télescopage au cœur de l'homme présent et vivant du futur avec son passé, de l'instant avec l'intemporel. Le réactionnaire veut stabiliser le passé ou le rétablir dans un équilibre utopique. Le révolutionnaire veut hâter l'avenir vers un autre équilibre non moins arbitraire et qui sera dépassé lui aussi. Seul l'homme qui voit dans l'instant, l'image de l'éternité est l'homme éternel. Lui seul est un vivant. Le mensonge de l'histoire c'est d'être elle-même historique, comme l'avait remarqué plaisamment Leibniz. Les temps comprennent de longs siècles vides qui n'en ont pas moins été vécus par les contemporains, même si l'histoire les a oubliés. Il y a des époques plus « historiques » que d'autres : ce sont les périodes fatales de crises et de changements. Nos vies à leur image possèdent elles aussi leurs moments critiques, leurs années fécondes et celles où, comme dit l'humoriste, on n'est pas en train.

Luc BENOIST.

LES ÉTATS POSTHUMES CHEZ LES INDIENS D'AMÉRIQUE

Les Aztèques ne considéraient pas la mort comme une fin. Pour eux, il n'y avait pas de solution de continuité entre l'existence terrestre et la vie posthume. Aussi ne craignaient-ils pas la mort, qu'ils regardaient comme un simple passage.

Ils pensaient qu'il y avait trois sortes de mondes : les cieux, le domaine terrestre, et les mondes « souterrains » ou infernaux.

Parmi les cieux, ils distinguaient treize degrés. Les deux degrés supérieurs étaient la demeure du couple suprême, Tonacatecuhtli et son épouse Tonacacihuatl (« Seigneur et Dame de notre Subsistance », Brahma et sa Shakti), les Divinités créatrices du monde et des autres dieux (1). Le onzième ciel, le Ciel Rouge, était le séjour du dieu du feu; le dixième, le Ciel Jaune, l'habitat des dieux-soleils; le neuvième, le Ciel Blanc, la demeure de l'étoile du soir. Dans le huitième, le contact de couteaux d'obsidienne produisait des orages. Du septième, ou Ciel Bleu, Huitzilopochtli, protecteur particulier des Aztèques, faisait sa résidence. Le sixième ciel, le Ciel Vert, était le domaine des vents. Le cinquième était hanté par des étoiles filantes, des comètes, des serpents de feu. Dans le quatrième, vivaient les oiseaux et les déesses du sol. Le soleil poursuivait sa ronde dans le troisième, ainsi que Centzonmimixcoa, dieu des étoiles innombrables du nord. Le deuxième ciel était habité par les étoiles, les dieux du ciel nocturne et de la voie lactée. Dans

(1) Tonacatecuhtli et Tonacacihuatl se nommaient aussi Ometecuhtli et Omecihuatl, « Deux-Seigneurs », « Deux-Dames », car ils pouvaient être envisagés sous un double aspect. Leur demeure était encore appelée Omeyocan, « Deuxième endroit », ou « Endroit double ».

le premier ciel évoluaient la lune et les planètes, se formaient les nuages.

Ces conceptions ont généralement été interprétées dans un sens naturaliste. Or, il s'agit là, très probablement, d'un symbolisme de caractère astrologique. Certes, les Aztèques — du moins si l'on juge par les éléments tardifs et incomplets sous la forme desquels nous est parvenue leur doctrine, — mêlaient parfois le naturel et le surnaturel, le premier n'étant pour eux qu'une manifestation du second. Ils ne concevaient pas de limites bien nettes entre les divers ordres de réalité. Pour eux, ces nuages, ces oiseaux, ces étoiles, étaient peut-être des créatures visibles, mais étaient surtout et en même temps des figures et des productions des puissances invisibles; les dieux qui leur étaient liés ne devaient pas être assimilés aux formes créées : ils étaient au contraire des personnifications des influences célestes que symbolisaient ces divers aspects de l'univers.

Notons toutefois que les quatre régions célestes supérieures étaient appelées Teteocan, les « Cieux invisibles », et les neuf régions inférieures Ilhuicatl, « Lieu de l'Activité céleste visible », les quatre degrés suprêmes présentant donc un caractère de nature particulière par rapport aux autres (2).

La « Maison du Soleil », Toniatu-Hichan, ou Paradis Est du Soleil, était le séjour des victimes offertes en sacrifice, et des soldats tués au combat. On disait qu'à l'aube les âmes des guerriers devaient aller à la rencontre du soleil, et l'escorter de l'horizon oriental jusqu'au zénith.

La « Maison du Maïs », Cincalco, ou « Paradis Ouest du Soleil », était réservée aux femmes mortes en couches, qui étaient élevées au rang des déesses nom-

(2) Si l'on admet que les cieux figurent les états supérieurs de l'être, cette distinction peut être analogue à celle du domaine de la Non-Manifestation, et du domaine de la manifestation informelle. On voit en effet que, dans les quatre régions supérieures, ne se trouvent, outre la Divinité, que le dieu du feu et les dieux-soleils, qui peuvent être assimilés à des symboles de l'Etre, ou du Verbe, en tant que Lumière, tandis que les autres régions sont en grande partie constituées par des sphères planétaires ou stellaires, ce qui les rattache effectivement aux états informels.

mées Cihuapipiltin, ou Cihuateteo. Elles accompagnaient le soleil dans sa course, du zénith jusqu'à l'horizon occidental. Leur mort était assimilée à un sacrifice, en raison du rôle sacré de la maternité.

Les personnes qui succombaient à une maladie que leur avait envoyée le dieu des eaux, celles qui avaient été foudroyées ou noyées, étaient reçues dans le Ciel du Sud, ou Tlalocan. C'était, si l'on juge par les fresques, une résidence heureuse, où l'on pratiquait le chant, la danse et les jeux.

Ceux qui n'étaient pas destinés à l'un de ces paradis allaient au « Séjour des Morts », Mictlan, qui était le Ciel du Nord, représenté comme un monde souterrain, et d'où soufflait ce vent furieux et redoutable dont parle Sahagun, le *Mictlampa ehecatl*. Il ne s'agissait pas à proprement parler d'un lieu d'expiation, mais simplement d'une issue moins favorable que celle des autres séjours. Il fallait tout d'abord accomplir un voyage « souterrain », qui devait figurer une longue et obscure pérégrination par une multitude d'états périphériques; les trois autres « cieux » constituaient sans doute des états « centraux », en dépit de leurs appellations liées aux points cardinaux.

On gagnait le chemin menant à Mictlan par des cavernes. On disait que les ruines zapotèques et mixtèques de Mitla, dans l'Oaxaca, couvraient les entrées de ce royaume infernal. Il était nécessaire de traverser huit régions souterraines, avant de parvenir à la neuvième, terme du voyage. Aussi les morts étaient-ils munis, lors de leur sépulture, de tout ce qui devait leur être utile pour cette marche symbolique : aliments, couvertures, oriflammes de papier; on sacrifiait également un chien, dont l'âme devait servir de guide. Une perle de jade était placée dans la bouche du cadavre, et elle était considérée comme un substitut du cœur. Il y avait aussi des cadeaux pour Mictlantecuhtli et Mictlancehuatl, le Seigneur et la Dame des Enfers. Avant les funérailles, les prêtres prévenaient le défunt du voyage qu'il allait devoir accomplir, et lui enseignaient la façon de triompher des obstacles qu'il allait rencontrer.

Le premier de ces obstacles était un fleuve large et rapide, le Chicnahuapan, qu'il fallait franchir en

tenant la queue du chien, ou monté sur son dos (3). Dans le second domaine, on devait passer entre deux hauts sommets qui se heurtaient à intervalles irréguliers. Le troisième comportait l'ascension d'une montagne aux sentiers couverts de pierres tranchantes. Dans le quatrième, des vents violents coupaient comme des couteaux d'obsidienne. Le cinquième séjour était pavoisé de drapeaux. Dans le sixième, des flèches venaient frapper les âmes. Le septième était peuplé de bêtes fauves qui attaquaient les malheureux voyageurs, et leur mangeaient le cœur. Par des défilés obscurs et des rochers abrupts, on pénétrait dans la huitième région. La neuvième, où les âmes trouvaient enfin de repos, se nommait Chicnahuamictlan.

Les croyances des Mayas quant aux états posthumes étaient sensiblement les mêmes que celles des Aztèques, bien que présentées sous une forme un peu plus simple peut-être.

Ils concevaient un Paradis, lieu de délices, d'où était bannie la souffrance, où régnait un éternel été, et où l'on goûtait une nourriture et des boissons savoureuses. Là, à l'ombre de la Ceiba, les guerriers tués au combat, les victimes sacrificielles, les femmes mortes en couches, les suicidés (sacrificiellement sans doute) pouvaient jouir d'un éternel repos (4).

Par ailleurs, les Chortis considèrent que l'être humain, — du moins celui qui le mérite, — est identifié, après sa mort terrestre, à l'entité céleste symbolisée par une étoile, ce qui revient à les faire pénétrer

(3) Le chien de couleur jaune est un substitut du lion, c'est-à-dire qu'il est un emblème solaire ; d'où son aspect bénéfique.

(4) Voici ce que dit Landa au sujet de la vie future : « Selon eux, cette vie future se divisait en vie bonne et en vie mauvaise, en vie pénible et en vie pleine de repos. Ils disaient que la vie mauvaise et pénible est réservée aux gens adonnés aux vices, et la vie bonne et délectable, à ceux qui avaient mené leur existence selon de bons principes. Le repos que, à leur dire, ils devaient atteindre s'ils étaient bons, était ainsi fait : ils iraient dans un endroit tout-à-fait délicieux, où rien ne leur ferait de peine, et où il y aurait abondance d'aliments et de boissons d'une grande douceur, et un arbre qu'ils appellent là-bas Yaxché, très frais et très ombreux, qui est une ceiba, sous les ramures et à l'ombre duquel ils se reposeraient et se délasseraient tous pour toujours. »

dans le domaine informel, et s'avère conforme à la tradition transmise par le Popol Vuh, relative aux Quatre Cents Jeunes Gens qui, telles les Atlantides, furent assimilés aux étoiles appelées Motz (« Groupées »), c'est-à-dire aux Pléiades. Selon les prêtres chortis, le cortège solaire est constitué par 40.000 esprits d'hommes, 40.000 esprits de femmes et 40.000 esprits d'enfants. Ce nombre de 40.000 = 400 × 100 est ici synonyme de multitude innombrable.

Le Ciel des Mayas semble aussi avoir été divisé en treize parties, qui pouvaient être regardées, soit comme superposées, soit comme disposées à la façon d'un perron, comportant six marches montantes à l'est, six marches descendantes à l'ouest, la septième, centrale, étant la plus élevée.

Quant au royaume des Enfers, il se nommait Mitnal, et les démons y tourmentaient ceux qui devaient s'y rendre, par le froid, la faim, la soif, et d'autres souffrances. Il y avait également neuf séjours souterrains, situés l'un au-dessous de l'autre ou bien disposés également comme des marches d'escalier, quatre descendantes et quatre montantes, la cinquième étant la plus basse (5). Ils étaient régis par les neufs Seigneurs de la Nuit, à l'aspect redoutable.

Dans le Popol-Vuh, deux descentes aux Enfers, lesquels sont appelés Xibalba, se trouvent successivement relatées. La première est celle des sept Ahpu, la seconde est celle des Jumeaux. Elles comportent d'ailleurs des épisodes tout à fait semblables.

Les Ahpu, précédés par les messagers des Camé, les quatre *Tukur*, qui revêtaient l'aspect de hiboux, « descendirent le chemin qui menait à Xibalba, en forte déclivité. Après cette descente, ils parvinrent au bord des rivières enchantées, dans des ravins nommés Ravin Chantant-Résonnant, Ravin Chantant ; ils passèrent sur les rivières enchantées aux arbres épineux; les arbres épineux étaient innombrables; ils passèrent sans se faire de mal. Ensuite, ils arrivèrent au bord du fleuve du Sang, qu'ils passèrent sans boire. Ils parvinrent à un autre fleuve, d'eau seule-

(5) On voit que l'« abîme » infernal reproduit en creux, c'est-à-dire négativement, la forme de la Montagne céleste. Seul, le nombre des gradins diffère.

ment; sans avoir été vaincus, ils le franchirent aussi. Alors, ils arrivèrent là où quatre chemins se croisaient. Une chemin rouge, un chemin noir, un chemin blanc, un chemin jaune; quatre chemins. Voici que Celui du Chemin Noir dit : « Prenez-moi, je suis le maître-chemin »; ainsi parla Celui du Chemin. Là, ils furent vaincus. En arrivant là où s'assemblait le gouvernement de Xibalba, ils furent vaincus. » (6)

Telles étaient les diverses épreuves qui leur étaient préparées :

— Celle de la Grotte Obscure, ou Demeure Ténébreuse, où il faut s'éclairer avec des torches qui ne doivent pas se consumer.
— Celle de la Grotte du Froid, ou Demeure des Frissons, dans laquelle règne « un froid tout à fait insupportable ».
— Celle de la Caverne des Tigres, ou Demeure des Jaguars.
— Celle de la Caverne des Chauves-souris, ou Demeure des Vampires.
— Celle de la Grotte des Silex, ou Demeure d'Obsidienne, dont les parois sont tapissées de pierres tranchantes, ou même de flèches et de couteaux de pierre menaçants.

En fait, les Ahpu ne connurent que la première, parce que, en sortant de celle-ci, n'ayant pu rendre les torches de pin et le tabac qui leur avaient été confiés, et qu'ils avaient utilisés, ils furent sacrifiés par les Camé.

Quant aux Jumeaux, leur voyage aux Enfers s'effectua sous des auspices différents. En voici le récit : « Alors, ils s'acheminèrent, chacun avec sa sarbacane. Ils descendirent vers Xibalba. Ils dévalèrent fort vite

(6) Remarquons que les Ahpu gagnent Xibalba par le chemin noir, qui est celui de l'Ouest, d'où naissent les ténèbres, alors que les Enfers sont généralement localisés au Nord. Il y a là une différence d'interprétation symbolique, peut-être consécutive à un « transfert » du paradis du Nord à l'Est, et de l'enfer de l'Ouest au Nord. Par ailleurs, les Camé, Seigneurs des Enfers, ne sont pas neuf, mais sept seulement, comme les dieux solaires.

la pente rapide, et passèrent les rivières enchantées des ravins; ils les passèrent parmi des oiseaux; ce sont les oiseaux appelés Rassemblés. Ils franchirent le fleuve Abcès, le fleuve Sang, où, dans l'esprit de ceux de Xibalba, ils devaient être vaincus; ils ne les passèrent autrement que sur leurs sarbacanes. Sortis de là, ils arrivèrent à la croisée des Quatre Chemins. Or, ils connaissaient les chemins de Xibalba. » Après s'être enquis des noms des chefs du royaume infernal, afin de détenir une emprise sur eux, ils s'avancèrent vers eux et les saluèrent, chacun par son nom. Puis ils triomphèrent des épreuves suivantes :

— De celle de la Demeure ténébreuse, en ne faisant pas usage des torches ni du tabac qui leur étaient remis.
— De celle de la Grotte du Silex, en promettant aux couteaux et aux flèches la chair des animaux à tuer.
— De celle de la Grotte du Froid, en parvenant à allumer du feu.
— De celle de la Caverne des Jaguars, en donnant à ces derniers des os à ronger.
— De celle de la Demeure du Feu, qui ne figurait pas dans l'énumération précédente. Il y avait « seulement du feu à l'intérieur; ils ne furent pas brûlés par lui, quoiqu'il rôtît, quoiqu'il fût ardent ».
— De celle de la Grotte des Chauves-Souris. Là, ils dormirent, protégés par leurs sarbacanes. Mais alors, à l'aube, le Vampire descendu du ciel trancha la tête de Hunahpu, consommant son sacrifice, et préparant son ascension (7).

Les Incas voyaient, eux aussi, la destinée humaine

(7) Selon R. Girard (op. cit.), lors des cérémonie funéraires des Chortis, le corps doit être placé au centre d'une croix, au milieu de la maison, la tête tournée vers l'Orient, les pieds vers l'Occident. Il est ainsi symboliquement transporté au Centre du Monde. L'âme, comme l'Essence divine, est figurée par un ruban ou une corde, qui sera halée vers le ciel au bout de quatre jours, et que les Chortis représentent par une chaîne de treize fruits entourant le cadavre, et appelée « le filin par lequel notre Seigneur nous tire ».

selon une double perspective. D'une part, le Hanan Pacha, ou « Monde d'en haut », constituait une sorte de paradis où étaient récompensés les gens vertueux, et, bien sûr, les membres de la noblesse, dont on ne pouvait imaginer qu'ils fussent pécheurs. Ce domaine semble avoir été regardé comme un prolongement de la vie terrestre, mais il a pu symboliquement évoquer un état d'ordre supérieur. D'autre part, le Occo-Pacha, ou Ucui-Pacha, destiné aux pécheurs, où l'on souffrait de la faim, de la soif, où l'on n'avait que des pierres en guise de nourriture.

D'aucuns ont estimé que, chez les Incas, ces conceptions devaient avoir été, sinon introduites, du moins influencées par le Christianisme.

Certes, elles se rapprochent de croyances similaires sur la vie future enseignées par les traditions monothéistes. Mais en fait, les diverses expressions doctrinales ne sont pas liées à des questions d'influence ou de contact; elles possèdent leur réalité et leur vitalité propres, tout en découlant de la Tradition primordiale.

Une remarque analogue, et d'une importance plus grande encore, pourrait être faite en ce qui concerne les conceptions des Aztèques et des Mayas. Leurs descriptions des divers états posthumes sont extrêmement voisines de celles que l'on rencontre parmi les traditions ésotériques de l'Occident, et en particulier, pour ne citer que les plus connues, de celles que contiennent l'« Enéide » et la « Divine Comédie ». Aussi sommes-nous tentés de voir là, au-delà des données proprement religeuses, une allusion assez claire au processus initiatique, et aux divers états par lesquels passe l'être au cours de sa réalisation spirituelle.

Jean-Louis Grison.

NOTES SUR L'ICONOGRAPHIE D'ANGKOR

(Suite) (*)

2. GARUDA ET NAGA

Le *garuda* et surtout le *nâga,* ont été traités à Angkor comme des éléments décoratifs majeurs, notamment sous la forme originale et riche du *nâga*-balustrade. On se tromperait en supposant qu'ils perdent de ce fait leur valeur symbolique. D'une façon générale, le *nâga,* sorte de cobra multicéphale (1), est le symbole de la potentialité originelle, des Eaux primordiales au « centre » desquelles éclôt le temple, résumé de l'univers manifesté (2) ; il vit aussi sous la terre et la supporte, ce qui n'est pas très différent : le serpent Ananta est le gardien du nadir. Symbole royal de ce fait car, dit la stèle de Pre Rup, le roi, à la suite du *nâga* (ou à sa place), « porte constamment le poids de la terre ». A ce thème se rattache le mythe de Vishnu-*Anantasâyin* (couché sur Ananta), fréquemment représenté à Angkor : on en connaît notamment une grande statue de bronze provenant du Mebon occidental, significativement placé au centre géométrique du Baray, lac artificiel de l'Ouest. Mais la plupart des temples khmers sont, d'une certaine

(*) Voir *E.T.* n° double mai-juin et juillet-août 1970.

(1) Le nombre des têtes, toujours impair, varie à Angkor de trois à neuf.

(2) Exceptionnellement, dans un fronton de Banteai Srei, le *nâga* est figuré parmi les ondées de la pluie bienfaisante produite par Indra, ce qui l'assimile aux Eaux « supérieures » et, comme nous l'indiquerons plus loin, à l'arc-en-ciel. Mais le fait n'est nullement exceptionnel dans les légendes et les croyances populaires du Cambodge.

manière, des figurations du mythe vishnouïte : tous ou presque, depuis le Bakong (X° siècle), comportent les *nâga*-balustrades ; la tige de lotus issue du nombril divin s'identifie à l'axe cosmique qui, venant des profondeurs de la terre, traverse la cella du temple — le *linga* central en est la trace —, et s'épanouit au sommet de la tour, précisément, en une fleur de lotus à huit pétales. A une époque tardive — à Banteai Samre par exemple, qui date du milieu du XII° siècle — le serpent du mythe vishnouïte est remplacé par un dragon, ce qui ne modifie évidemment pas la valeur du symbole, mais introduit une interprétation iconographique originale. Notons encore, dans le même ordre d'idées, que la représentation, au Prasat Kravan, de Vishnu « seigneur des trois mondes » est surmontée d'un crocodile : bien que l'emplacement de l'animal en rende l'interprétation délicate, on signalera que le souverain de la terre et des eaux, dans la mythologie populaire du Cambodge, se nomme *neak*, comme le *nâga*, mais qu'il s'agit en fait d'un crocodile. Kron Pâli, le roi Bali confiné par l'*avatâra* vishnouïte Vâmana dans le monde souterrain, est ici un crocodile, « maître de la terre et des eaux ». Les deux symboles du *nâga* et du crocodile sont donc localement équivalents (3). En outre, et ce ne peut être indifférent ici, le crocodile est parfois une interprétation du *makara*. Il faut enfin rappeler que la mère du Cambodge et de ses dynasties est une *nagî* nommée Somâ, fille du *Nagârâja*, et donc symbole des Eaux originelles (stèle de Mi-son, VII° siècle) ; en outre, Somâ est la lune, et le *nâga* est le symbole des dynasties « lunaires », le *garuda* étant, comme nous le dirons plus loin, celui des dynasties « solaires ».

En divers bas-reliefs, et surtout aux portes d'Angkor-Thom, le serpent est Vasuki, l'instrument du

(3) Mme E. Porée-Maspéro a relevé, sur un bas-relief pré-angkorien (Preah Baray Bacei), un Vishnu-*Anantasâyin* dont la monture est en fait un crocodile (*Etude sur les rites agraires des Cambodgiens*, Paris-La Haye, 1962, p. 3). Le *nâga* serait donc, selon elle, une interprétation brahmanique « savante » du symbole local. La substitution ne fait guère de doute en effet, mais elle est purement formelle, le symbole n'étant pas altéré.

« barattage de la Mer de Lait » selon le mythe de *Râmâyana*. Les *nâga*-balustrades d'Angkor-Thom donnent à la ville l'aspect d'un gigantesque « barattage » dont le pivot correspond, soit aux portes quadricéphales de l'enceinte, soit au Bayon lui-même, qui en occupe le centre géométrique. Les inscriptions soulignent que l'*amrita* produite par cette opération est la « fortune royale », la prospérité du royaume.

Il faut encore rappeler les « serpents enroulés » (*neak-pean*) du temple qui porte aujourd'hui ce nom. Le Neak Pean est un lotus, *mais un lotus* bouddhique : c'est le trône du *Boddhisattva* élevé sur les degrés de la montagne cosmique. Cette montagne est encerclée à sa base, au ras de l'eau du bassin, par deux *nâga* dont les queues se nouent et qui, à un étroit passage près, se referment sur eux-mêmes : leur symétrie est trop évidemment proche de celle du caducée pour qu'on n'y aperçoive pas le symbolisme des deux énergies complémentaires différenciées dès lors que s'ordonne le chaos, et qui se résolvent dans l'unité principielle (4).

(4) Le thème du double *nâga* en appelle aussitôt un autre, *sculpté* à fleur de pierre sur les monuments des dernières époques : c'est celui des perroquets affrontés, motif d'inspiration sassanide. Les relations du Cambodge ancien et de l'Empire perse ont été démontrées par les trouvailles du port founanais d'Oc-eo ; les reliefs dont il s'agit rappellent en outre à l'évidence la texture d'un tissu, ce qui pourrait être une indication d'origine précise. Le symbolisme du thème est ici d'autant plus clair qu'il s'inscrit dans un schéma exactement semblable à celui du *yin-yang* chinois, (fig. 1).



Monture de Vishnu, Garuda (« Parole ailée ») est un oiseau puissant, mi-homme, mi-rapace ; il est le *nâgâri*, l'« ennemi des serpents », le *nâgântaka*, le « destructeur de serpents ». La dualité des deux animaux semble s'exprimer pour la première fois dans les figures monumentales du Prasat Thom de Koh Ker (Xe siècle) (5). Certes encore, les puissants *garuda* de la Terrasse des Eléphants, à Angkor Thom, ainsi que du Preah Khan, foulent aux pieds des *nâga ;* ceux d'un linteau de Banteai Srei les étreignent dans leur bec, celui d'un linteau du Bakong les retient dans ses bras ; plus communs sont les *garuda* chevauchant la tête des *nâga* (Srah Srang), ce qui peut encore s'interpréter comme un signe de domination. Mais les deux animaux paraissent à Angkor plus complémentaires qu'antagonistes : c'est qu'ils symbolisent, nous l'avons dit, les deux lignées dynastiques « solaire » et « lunaire », dont la conjonction toujours renouvelée est à la base de la prospérité du royaume (6). Garuda est effectivement, comme l'aigle auquel il ressemble, un symbole solaire ; c'est un oiseau d'or et de feu. *Garuda* + *nâga,* c'est encore Harihara et c'est, dirait-on en mode chinois, la synthèse de la lumière unique (7). Garuda comme monture de Vishnu est partout figuré, et n'appelle pas de remarque particulière.

(5) L.-P. Briggs, *The Ancient Khmer Empire* (Philadelphie, 1951), p. 119.

(6) Selon le voyageur chinois Tcheou Ta-kouan (fin XIIIe), le roi (solaire) devait s'unir chaque nuit à la *nâgi* au sommet de la « Tour d'or » du palais (le Phimeanakas) ; « s'il manque une seule nuit à venir, il arrive sûrement un malheur. » (*Mémoires sur les Coutumes du Cambodge de Tcheou Ta-kouan*, trad. Paul Pelliot, Paris, 1951, p. 12).

(7) Le même type de dualisme était connu, à la même époque, au Champa, au Siam, et en Inde même, dans la dynastie Candella de Khajurâho. Il s'exprime, en Birmanie, par le symbole solaire du paon et le symbole lunaire du lièvre. Selon la littérature chinoise des T'ang examinée par Pelliot, *op. cit.* p. 157), un roi d'Asie orientale, descendant d'un *nâga*, aurait épousé une princesse issue d'un œuf d'oiseau : l'union des deux symboles complémentaires est constante. Au Cambodge, le symbolisme luni-solaire de la royauté s'exprime jusque dans la relation des événements historiques : à Banteai Chmar, un adversaire du roi Yashovarman II, et qui faillit le tuer, est assimilé à Râhu, le « saisisseur », le dévorateur du soleil et de la lune, l'*asura* des éclipses.

On trouve partout aussi des *garuda*-atlantes, qui sont seulement des symboles de puissance, et qui élèvent à bout de bras vers le ciel les palais terrestres. Garuda est, il est vrai, selon les textes classiques de l'Inde, le symbole même de la force, du courage et de la rapidité du vol, grâce à laquelle, « s'élançant vers le paradis », il « perce le ciel » (*Garuda-upanishad*).

Il existe un thème voisin de celui des palais soutenus par les *garuda*-atlantes : c'est celui des terrasses portées sur les ailes des oies sauvages (*hamsa*), symboles, précisément, de l'élévation du monde informel vers le ciel. Leur rôle paraît être ici d'identifier les édifices bâtis sur ces terrasses (Angkor-Thom, Preah Khan de Kompong Thom) au char volant de Kubera, le maître des richesses (8). Le caractère céleste des constructions est aussi souligné par les innombrables *apsara* dansantes — plus rarement volantes — qui en ornent les murs. Elles y apparaissent à la fois comme nymphes célestes et comme « essence des eaux », selon l'étymologie du *Râmâyana*, c'est-à-dire comme symboles des possibilités informelles, écume légère née de l'océan primordial figuré par les douves des temples, filles de la mer « barattée », mais homologables aussi au symbolisme des « Eaux supérieures ». Selon les légendes dynastiques du Cambodge, la dynastie « solaire » est issue d'une *apsara* (stèle de Baksei Chamkrong), tandis que la dynastie « lunaire » est issue d'une *nagî*, divinité des « eaux inférieures ». Les deux symboles s'opposent et se complètent comme tels (9).

(8) Ce sont en effet les *hamsa* qui, dans les épisodes légendaires, portent sur leurs ailes ce char merveilleux, qualifié par les textes classiques de l'Inde de « coloré », « parfumé », ou « fleuri ».

(9) La question est en réalité fort complexe. La dynastie lunaire (*Somâvamsha*) tire son origine de la *nâgî* Somâ qui est « lune », et du brahmane Kaundiniya ; la dynastie solaire tire la sienne de l'*apsara* Merâ et du prince Kambu qui obtint son épouse de Shiva en vue de la « conjonction de la race solaire avec la race lunaire » (stèle de Baksei Chamkrong). La succession se faisant, comme l'a établi Mme Porée-Maspéro (*op. cit.*), par les femmes, l'*apsara* doit être de nature *solaire* ; en contrepartie, Kaundiniya est de race solaire et Kambu de race lunaire (on observera que le premier est brahmane, le second *Kshatriya*, mais c'est parfois l'inverse : le premier est dit être

***

Le *nâga* est encore un symbole de l'arc-en-ciel, auquel on peut assimiler de ce fait les chaussées à *nâga*-balustrades d'Angkor-Thom, de Preah-Khan, de Banteai Chmar : n'expriment-elles pas la circulation des courants cosmiques entre le domaine céleste de l'enceinte sacrée de la terre qui l'entoure ? On notera, à titre de confirmation, la présence d'Indra à l'extrémité des *nâga*-balustrades d'Angkor-Thom. Indra dispense en effet à la terre la pluie et la foudre, signes de l'Activité céleste (cf. le fronton de Banteai Srei déjà cité) ; l'arc-en-ciel est l'« arc d'Indra » : c'est le nom qu'on lui donne, aujourd'hui encore, au Cambodge. Mais il est un autre symbole de l'arc-en-ciel et de la pluie céleste, auquel est parfois associé Indra : c'est l'« arc à *makara* » que constituent, à Angkor, la plupart des linteaux de portes. Dès l'époque préangkorienne, l'arc est craché par deux *makara* « convergents » placés à ses deux extrémités. A partir des monuments du Phnom Kulên (début IXe s.), l'influence indonésienne apporte la tête de *kâla* centrale crachant des guirlandes de feuillage terminées par des *makara* « divergents », ou par des *nâga :* mais à Ang-

un prince venu de l'Inde, l'autre étant qualifié de *maharshi* ou de *swâyambhuva*). Toutefois, une *apsara*, symbole aquatique, qui plus est procurée par Shiva (lunaire), peut-elle être soleil ? Kambu signifie littéralement le coquillage, la conque, laquelle est attribut de Vishnu (solaire). Mais la conque est Lakshmi, *shakti* de Vishnu ; elle est en relation symbolique avec la *lune* et les eaux primordiales. La fonction de Shiva ne réside qu'illusoirement dans son aspect polarisé, mais fondamentalement dans la « conjonction » : du Dieu et de sa *shakti*, de Shiva et de Vishnu, du *linga* et de la *yoni*, de l'eau et du feu, du soleil et de la lune. Ce qu'il accorde à ce Kambu « lunaire », c'est la complémentarité de sa fonction en vue de procréer la « fortune royale ». En ce sens, Merâ n'est pas liée au symbolisme des eaux, fussent-elles « supérieures » ; elle est, selon l'inscription déjà citée, « la plus illustre des femmes célestes », la femme-*oiseau* s'unissant au « maître de la terre et des eaux ». Kambu uni à Merâ, c'est Shiva uni à Umâ, laquelle est « lumière » et s'identifie comme Garuda à la « parole » ; c'est aussi *Ardhanârîshvara*, et c'est Harihara. *Cf.*, dans la tradition précolombienne, l'union de l'oiseau et du serpent comme symbole de l'union du Ciel et de la Terre.

kor, le *nâga* se substitue au *makara* — notamment comme monture de Varuna — l'un et l'autre étant symboles de l'élément aquatique. On trouve, à Banteai Srei, le *makara* crachant le *nâga*. *Kâla* est lié, on le sait, au symbolisme de la porte : peut-être ne l'est-il nulle part avec une telle constance qu'à Angkor. Y détruit-il seulement, comme on le dit, les influences maléficientes, ce qui assimilerait son rôle à celui du monstre-gardien ? Son but est « prophylactique », écrit Henri Marchal (10). La protection des entrées est cependant déjà assurée par des lions, ou par des *dvârapâla*. Mais Kâla, aspect de Shiva, c'est surtout le temps dévorateur (11) ; on l'assimile d'ailleurs ici à Râhu, qui dévore le soleil ; on comprendrait toutefois mal que la porte du temple, assimilée à la gueule de *kâla*, soit la porte de la mort, sauf, on vient de le dire, pour le mal et ses suppôts : bien plutôt elle est celle de la délivrance, car le mouvement cyclique est à double sens ; Shiva-le-destructeur est aussi le progéniteur ; de la vie qu'il dévore, naît l'au-delà de la vie : c'est ce pas décisif que figure en effet le franchissement du seuil. Il est significatif qu'à Angkor, la terrifiante face de *kâla* produise la luxuriance végétale, et aussi le *makara*, symbole des eaux fertilisantes issues du Ciel.

Ces remarques ont-elles suffisamment montré que, si le Khmer est réputé « décorateur », rien n'est gratuit dans l'iconographie qu'il utilise et qu'il adapte ? Des surfaces normalement inaccessibles au regard sont aussi soigneusement sculptées que les murs de façade ; il existait même, à la Terrasse du Roi Lépreux, une paroi couverte de bas-reliefs complètement enterrée : s'agit-il de « remaniements », comme disent les archéologues ? Non, assure l'un d'entre eux : c'est la figuration de Meru souterrain, la paroi extérieure étant celle de Meru « visible » (12). Les gale-

(10) Henri Marchal, *Les Temples d'Angkor* (Paris, 1955), p. 57.

(11) On trouve, à la Terrasse des Eléphants d'Angkor-Thom, des têtes de guerriers dont la coiffure comporte une tête de *kâla* sur le front : ils sont eux-mêmes identifiés au *kâla*.

(12) George Coedès, *op. cit.*, p. 95. Il existe d'autres bas-reliefs dissimulés par des blocages à la Terrasse des Eléphants, au Baphuon, au Bayon, ainsi d'ailleurs qu'au Borobudur de Java.

ries de bas-reliefs, généralement peu éclairées, ne sont pas non plus uniquement décoratives. Elles sont liées au rite de la circumambulation, image du cycle cosmique, qui permet l'approche du « centre » du monde, et par analogie du « centre » de l'être. La circumambulation s'effectue dans le sens solaire (*pradakshinâ*), sauf à Angkor-Vat, temple vishnouïste exceptionnellement ouvert à l'ouest, où elle s'effectue dans le sens « polaire » (*prasavya*). Angkor-Vat possède une immense galerie sculptée (elle a huit cents mètres de pourtour), alternativement consacrée à des thèmes de la mythologie hindoue tirés du *Râmâyana*, du *Mahâbhârata*, des *Purâna*, et à des thèmes d'histoire contemporaine. Le Bayon possède deux galeries concentriques, l'une mythologique, l'autre historique et populaire. Mais qu'on ne s'y trompe pas : la continuité est plus réelle qu'apparente. L'histoire présente du *Devarâja* est un renouvellement de la geste vishnouïte, et participe donc pleinement au cycle cosmique ; au Bayon, la geste historique est celle du roi-Lokeshvara, « seigneur de l'univers » ; elle est contée dans la galerie extérieure, et introduit donc littéralement au cycle céleste de la seconde galerie. Il n'y a pas discontinuité, mais relation d'analogie entre l'activité royale et l'activité céleste. La lutte des *deva* et des *asura* tisse l'histoire quotidienne ; une stèle d'Angkor-Thom, relatant les combats d'un général khmer, a le ton des versets de la *Gîtâ* décrivant la bataille de Kurukshetra ; assimilé à la montagne centrale, au pivot du « barattage », le roi réalise en sa personne l'équilibre des puissances et la production du breuvage de vie. Certes oui, l'iconographie — comme l'architecture — est autre chose qu'une esthétique légère : l'expression même de la voie qui conduit à la libération.

Pierre GRISON

LE SYMBOLISME CORANIQUE DE L'EAU

Dans le Coran les idées de Miséricorde et d'eau — en particulier la pluie — sont en un sens inséparables. Il faut y rattacher aussi l'idée de Révélation, *tanzîl*, qui signifie littéralement « descente ». La Révélation et la pluie « descendent » l'Une et l'autre, envoyées par le Tout-Miséricordieux et sont décrites comme « miséricorde » dans le Coran qui parle des deux comme « donnant la vie ». La connection des idées est si étroite que la pluie pourrait être considérée comme partie intégrante de la Révélation qu'elle prolonge (1), pour ainsi dire, de sorte qu'en pénétrant par elle le monde matériel la Miséricorde Divine puisse atteindre les limites les plus reculées de la création. Accomplir le rite de l'ablution c'est s'identifier, dans le monde matériel, à cette vague de miséricorde pour retourner avec son reflux vers le Principe, car la purification est un retour à nos origines. L'Islam — littéralement « soumission » — n'est pas autre chose que la non-résistance au courant de cette vague de reflux.

L'Origine et la Fin de cette vague se trouvent dans les *Trésors (khazâ'in)* de l'eau qui sont *avec Nous* (2). Le Coran parle des Trésors de Miséricorde exactement

(1) Un symbole n'est pas une image « concrète » arbitrairement choisie par l'homme pour illustrer quelque idée « abstraite » ; c'est la manifestation, sur un plan inférieur, de la réalité supérieure qu'elle symbolise et qui se rattache à elle aussi étroitement que la racine à la feuille d'un arbre. Ainsi l'eau *est* Miséricorde ; il serait juste de dire que même en l'absence de toute compréhension du symbolisme ou de toute foi dans le Transcendant, l'immersion dans l'eau produit inévitablement, outre la purification du corps, un effet sur l'âme. En l'absence d'intention rituelle, cet effet peut être à la fois momentané et superficiel, il n'en est pas moins visible sur le visage de la plupart des baigneurs sortant d'un lac d'une rivière ou de la mer, bien qu'il s'efface rapidement par le retour à la « vie ordinaire ».

(2) Nous avons utilisé partout des italiques pour indiquer les citations ou les phrases du Coran.

dans les mêmes termes ; il est clair que ces Trésors ne sont autres que le Tout-Miséricordieux Lui-même, *Ar-Rahmân*, l'Infinie Béatitude. Le Coran parle aussi de son propre Archétype *la Mère du Livre* qui est la Divine Omniscience, Trésor qui appartient aussi à *Ar-Rahmân* : *Le Tout-Miséricordieux a enseigné le Coran* (LV, 1). La Béatitude est Une, qu'Elle soit considérée sous son aspect d'Amour (*Trésors de Miséricorde*) ou son aspect de Connaissance (*Mère du Livre*). Les Trésors de l'Eau ont les deux aspects car l'eau est un symbole de Connaissance autant que de Miséricorde. Au sujet du verset *Il fait descendre l'eau des cieux, de sorte que les vallées en sont inondées chacune selon sa capacité* (XIII, 17) Al-Ghazali remarque : « les commentaires nous disent que l'eau est Gnose et que les vallées sont les Cœurs » (3).

De ce qui précède, il résulte que le Coran, en disant qu'à la Création *Son Trône était au-dessus des eaux* (XI, 7), affirme alors implicitement la présence de deux sortes d'eaux, dont l'une est au-dessus du Trône, puisque le Détenteur du Trône est le Tout-Miséricordieux avec Qui sont les Trésors de l'Eau, ou plutôt Qui constitue lui-même ces Trésors, tandis que l'autre est au-dessous. Cette dualité, des Eaux du Non-manifesté et des Eaux de la manifestation (4), est le prototype de la dualité, dans la création, des *deux mers* si souvent mentionnées dans le Coran (5). Ces deux mers,

(3) *Mishkât al-Anwâr*. La différenciation est ici dans les diverses capacités des vallées, et non dans l'eau elle-même. Mais dans un autre passage : (II, 60) *Et quand Moïse demanda de l'eau pour son peuple, Nous dîmes : « Frappe le rocher avec ton bâton », et tout d'un coup douze sources en jaillirent et chacun connut où il devait se désaltérer* », la différenciation est aussi dans les sources. Les Sept derniers mots sont considérés par toute la littérature Islamique comme se référant, au-delà de leur sens littéral, au fait que celui qui « boit » au Coran, connait le point vue particulier qui lui a été providentiellement assigné que ce soit celui de la loi rituelle, par exemple, de la théologie dogmatique ou du mysticisme. Ceci n'est d'ailleurs pas sans rapport avec le sens littéral, si l'on se rappelle que dans l'ancien Israël, chacune des douze tribus avait sa propre fonction particulière.

(4) Dans la Genèse, aussi la pure substance primordiale de l'univers créé est l'eau. « L'Esprit de Dieu flottait sur les eaux ».

(5) Egalement dans la Genèse « Il sépara les eaux ».

l'une douce et agréable, l'autre salée et amère sont respectivement les Cieux et la Terre qui ne faisaient qu'un à l'origine (XXI, 30). Le symbolisme soufi de la glace, est parallèle à celui-là et y trouve en un sens son fondement, car l'eau salée et la glace, représentant toutes deux des réalités non transcendantes, sont « grossières », quoique de manière différente, par comparaison à l'eau douce. Il est vrai que l'océan, étant la chose la plus vaste du globe terrestre, a d'autre part une signification tout à fait transcendante Quand le Coran dit : *Si la mer était de l'encre pour les paroles de mon Seigneur la mer se tarirait certainement avant que ne se tarissent les paroles de mon Seigneur* (XVIII, 109) il signifie par là que le symbole n'est pas comparable à Ce qu'il symbolise, c'est-à-dire *La Mère du Livre*, Océan qui constitue par définition même la substance infinie des Paroles de Dieu ; mais en choisissant les mers matérielles plutôt que tout autre chose de ce monde pour cette démonstration, le Coran affirme qu'elles sont pour l'Infini de la Sagesse Divine, le symbole des symboles. Toutefois elles possèdent ce symbolisme en vertu de leur dimension, indépendamment et pour ainsi dire en dépit de leur salaison, car l'eau salée comme telle est toujours surpassée par l'eau douce.

La signification d'un symbole varie selon qu'il est considéré comme une entité indépendante ou en relation avec tel autre symbole. C'est ainsi qu'en relation avec le vin, l'eau — même l'eau douce — peut représenter le non-transcendant ou le moins transcendant ; par exemple, quand le Coran mentionne qu'au Paradis les élus auront à boire du vin alors que la généralité des fidèles boiront à des fontaines d'eau. Cette relation entre le vin et l'eau est analogue à celle existant entre le soleil et la lune, car le vin est en un sens « feu liquide » ou « lumière liquide » ; cependant le feu et l'eau, en tant qu'ils sont tous deux des éléments se situent sur le même plan ; il est donc possible de considérer le vin et l'eau comme des compléments équivalents. Ainsi dans une autre description du Paradis, le Coran mentionne des *rivières d'eau* et des *rivières de vin* sans spécifier de différence de degré. On peut dire ici que le vin, étant « chaud », a une signification « sub-

jective » de Gnose en relation avec la froide objectivité de l'eau qui représente la Vérité, l'Objet de la Gnose. Enfin considérée en elle-même, l'eau a une signification totale qui transcende la distinction du sujet et de l'objet, ou qui inclut à la fois le sujet et l'objet, car, en tant qu'elle peut être bue, l'eau est un symbole de Vérité « subjectivisée » c'est-à-dire de Gnose, et l'eau peut vraiment prétendre être la « boisson des boissons ». De toute façon quelle que soit la boisson, l'eau en est toujours la base.

Le passage suivant, dont la première partie a déjà été mentionnée en rapport avec la Gnose, est particulièrement important pour illustrer la différence entre le vrai et le faux, ou la réalité et l'illusion : *Il fait descendre l'eau des cieux et les vallées s'inondent selon leur capacité et le torrent emporte l'eau gonflante. C'est ainsi que Dieu manifeste les symboles de la réalité et de l'illusion. Quant à l'écume elle est rejetée sur les rives, mais ce qui est utile aux hommes reste dans la terre.* A la lumière de cette image de l'écume qui reste visible et de l'eau qui disparaît on peut interpréter le verset : *Ils connaissent un extérieur de la vie de ce monde* (XXX, 7). L'*extérieur* c'est « l'écume de l'illusion », tandis que ce qui nous échappe en ce monde c'est « l'eau de la réalité » cachée. Nous voyons ici la signification de la fontaine qui tient une place si importante dans le symbolisme coranique. Le jaillissement d'une source, c'est-à-dire la réapparition d'une eau envoyée du ciel, qui avait disparu, signifie le dévoilement soudain d'une réalité qui transcende « l'extérieur » et qui, sous forme de boisson, n'est autre que la Gnose. Mais en plus de ce symbolisme à la fois objectif et subjectif, la fontaine a aussi la signification purement subjective de l'ouverture soudaine d'un œil, contenue implicitement dans le mot *ayn* qui signifie à la fois « fontaine » et « œil ». Ce symbolisme subjectif est en un sens le plus important car la raison pour laquelle les hommes ne voient que « l'écume de l'illusion » est que *leur cœur est durci*, ou en d'autres termes que « l'œil du Cœur » est fermé *car ce ne sont pas leurs yeux qui sont aveugles ; mais ce sont les cœurs qu'ils ont dans leurs poitrines* (XXII, 47).

Dans un passage d'une grande force suggestive le

Coran nous oblige à envisager la possibilité d'une fontaine jaillissant du Cœur. *Mais vos cœurs se sont endurcis après cela ; ils sont devenus comme des rochers et encore plus durs. Car en vérité, les rocs, il en est d'où jaillissent des cours d'eau ; il en est qui se fendent et l'eau en sort* (II, 74).

La présence entre les deux mers d'une *limite qu'elles ne franchissent pas* signifie que les eaux supérieures s'abstiennent de submerger entièrement les eaux inférieures, leur permettant ainsi d'exister comme un domaine séparé sans excessive interférence d'en haut, tout au moins « pour un temps » — pour user de la formule coranique si souvent reprise pour rappeler l'impermanence de ce monde et de tout ce qu'il contient —. « Excessive » est une réserve nécessaire, car les eaux supérieures par leur nature même ne peuvent être tout à fait exclues, pas plus que l'eau — pour revenir au symbolisme soufique — ne peut être absente de la glace. Les eaux supérieures étant la substance originelle de toute création non seulement entourent mais encore pénètrent ce monde comme sa réalité secrète à laquelle en définitive il retournera. Ainsi donc, bien que la pluie, symbolisant cette pénétration, ne soit envoyée qu'*avec juste mesure*, elle n'en est pas moins le héraut ou le message de *l'Heure* (6), c'est-à-dire du Dernier Jour, où la limite sera retirée et où les eaux supérieures inonderont ce monde, entraînant la résurrection des morts, car elles sont les Eaux de Vie.

Jusque-là, toute présence de vie en ce monde signifie qu'une goutte de ces eaux a traversé la limite, mais cette possibilité est restreinte. *En vérité la vie de ce monde est comme l'eau que Nous faisons descendre des cieux* (X, 24). La vie est tout à fait transcendante par rapport à ce monde, où elle existe seulement comme un prêt éphémère, prompte à « s'évaporer » pour revenir à son origine comme l'eau s'évapore de nouveau vers le ciel. La vie est une incursion temporaire

(6) *Et tu vois la terre desséchée ; mais lorsque Nous faisons descendre d'en haut sur elle, la pluie, elle se met en mouvement se gonfle... C'est parce que... l'Heure approche, on ne peut en douter, et parce que Dieu ressuscite ceux qui sont dans les tombeaux* (XXII, 3).

de l'Au-delà dans le domaine de l'ici-bas, une brève pénétration de l'âme et du corps par l'Esprit (7). Mais l'Esprit n'est pas « chez lui » en ce monde, d'où l'extrême précarité de la vie (8) puisqu'Il *est* chez lui dans l'Au-delà :*En vérité la demeure de l'autre monde c'est elle qui est la vie ! Si toutefois ils pouvaient le comprendre* (XXIX, 64).

Si l'on se demandait comment ce symbolisme peut être concilié avec le Déluge qui a dépeuplé la terre, il faudrait se rappeler que si la pluie a déclenché le Déluge, le cataclysme lui-même est représenté dans le Coran comme une mer démontée. Il est dit qu'un des fils de Noë qui fut noyé, fut enlevé par une vague. L'eau agitée est un symbole de vanité et d'illusion, les vagues, images des accidents et des vicissitudes de ce monde, sont « irréelles » (9) par rapport à l'eau elle-même dont elles n'ont pas le pouvoir d'affecter la vraie nature. Il est significatif que dans le Verset de l'Obscurité (XXIV, 40) qui suit de près le verset de la Lumière mieux connu, les œuvres des infidèles, venant juste d'être comparées dans leur vanité à *un mirage dans le désert que l'homme assoiffé prend pour de l'eau,* soient aussi immédiatement comparées à ce qui est certes de l'eau mais une eau devenue « par accident » si éloignée de sa vraie nature qu'elle est alors comparable à un mirage : à une mer sombre démontée par la tempête. Ce passage peut même être pris pour description implicite du Déluge et celles de la Mer Rouge qui engloutirent les pousuivants des enfants d'Israël représentent la perversité passionnée des contemporains de Noë ou de Pharaon et de ses ministres. Par ailleurs, en ce qui concerne le déclenchement du Déluge, le symbolisme de la pluie est ici déterminé par le nombre quarante qui a une signification de

(7) C'est parce que la vie est une présence de l'Esprit, et par conséquent une présence tout-à-fait transcendante, qu'elle défie toute analyse scientifique.

(8) Le grand symbole de la vie a aussi ce caractère très précaire sur une grande partie de la surface de la terre, spécialement dans les régions où la Révélation Coranique fut reçue tout d'abord.

(9) La glace et les vagues sont des symboles parallèles ; ils représentent respectivement la rigidité (ou la fragilité) et l'instabilité de ce monde formel.

mort (10) ou de changement d'état. Ainsi peut-on dire que l'aspect purificateur de l'eau l'emporte alors sur celui de source de vie. La terre devait être purifiée pour une nouvelle phase tout comme les enfants d'Israël devaient être purifiés par les quarante années d'errance dans le désert. Nous pourrions aussi en rapprocher la purification du Carême. Les eaux en question étaient inséparables de la Révélation faite à Noë d'une nouvelle religion, symbolisée par l'Arche, et, comme telles(étaient des eaux de Miséricorde. Mais toute manifestation de la Miséricorde est nécessairement terrible pour ceux qui la refusent car elle sert à mesurer l'extrême dureté de leur cœur. D'autre part le Transcendant inspire toujours la crainte révérentielle à ceux dont les cœurs ne sont pas durcis et cet aspect de la Miséricorde est exprimé par le tonnerre qui précède si souvent la pluie. *C'est Lui qui fait briller l'éclair devant vous pour inspirer la crainte et le désir ; c'est Lui qui fait monter les lourds nuages. Le tonnerre célèbre ses louanges et les Anges aussi, pénétrés qu'ils sont de Sa Crainte.* (XIII, 12-13).

La transcendance mystérieuse des Eaux de Vie est mise en évidence dans l'étrange et elliptique histoire de Moïse et d'Al-Khidr (XVIII 60-82). Moïse dit à son compagnon (Josué) : *Je ne m'arrêterai pas avant d'atteindre le lieu de rencontre des deux mers.* Ils partent, comme pour un long voyage, mais s'arrêtent pour se reposer sur un rocher qui est, à leur insu, la limite qui sépare les deux mers. Josué dépose un moment les provisions qu'il a portées et qui consistent en un poisson séché. Et soit à cause de l'extrême proximité des Eaux de Vie, soit à cause de la chute d'une goutte de ces eaux sur le poisson, celui-ci redevient subitement vivant, glisse du rocher et s'échappe en nageant dans la mer. Moïse ne le remarque pas ; l'attention de Josué qui le remarque bien, est immédiatement distraite par Satan de sorte qu'il n'en fait même pas mention à Moïse et ils repartent, jusqu'à ce que Moïse, exténué par le voyage, suggère de s'arrêter pour manger. Josué se souvient alors que leur nourriture a

(10) La lettre arabe *mim* représente la mort (*mawt*), et la valeur numérique de 40.

disparu et raconte à Moïse le miracle du poisson. Moïse comprend que le rocher devait être *le lieu de rencontre des deux mers* et ils reviennent sur leurs pas. Quand ils rejoignent le rocher ils y trouvent *un de Nos serviteurs auquel nous avions accordé de chez Nous une miséricorde et de Notre part une science.*

Cette personne n'est pas nommée, mais les commentaires nous disent qu'il s'agit d'Al-Khidr le prince immortel des Solitaires (*al-Afrâd*) (II). Le symbolisme de sa rencontre avec Moïse est parallèle au symbolisme de la rencontre des deux mers. L'eau salée de ce monde représente, comme Moïse, la connaissance (12) exotérique, tandis que les Eaux de Vie sont personnifiées par Al-Khidr. *Moïse lui dit : puis-je te suivre pour que tu m'enseignes ce qui t'a été enseigné comme rectitude ? Il répondit : En vérité tu ne pourras jamais avoir assez de patience avec moi. Comment aurais-tu de la patience au sujet de ce dont tu ne saurais saisir le sens ? Il dit : tu me trouveras patient s'il plaît à Dieu et je ne désobéirai pas à ton ordre. Il répondit : alors si tu me suis ne m'interroge sur rien, mais attends que j'aie commencé moi-même à faire mention de la chose.*

Il partent ensemble et Al-Khidr accomplit trois actes de miséricorde dissimulée ; Moïse ne voit que l'apparence « scandaleuse » de ces actes et se sent chaque fois trop outré pour s'abstenir de faire des reproches. La troisième fois Al-Khidr refuse de l'autoriser à l'accompagner plus loin. Mais il explique, avant leur séparation, la vraie nature de ses actions. Considérer ce passage dans tous les détails nous ferait sortir du cadre de notre sujet. Il nous donne au moins un aperçu des détours de la voie exotérique et de l'extrême proximité des Eaux de Vie. Car nous sommes

(11) Il s'agit des quelques êtres exceptionnels qui sont indépendants de toute religion particulière, mais qui représentent la religion dans son aspect le plus élevé, car ils atteignent spontanément de par leur nature même, comme par un phénomène d'atavisme l'état primordial de l'homme que la religion a pour but de restaurer.

(12) Ici le Coran extrait, en quelque sorte, de Moïse un seul aspect correspondant au symbolisme des eaux inférieures, et passe sous silence ses aspects plus élvés, qui constituent le thème d'autres passages.

déjà, si seulement nous le savions (13) *au lieu de rencontre des deux mers* — comme en témoigne le miracle de Vie toujours actuel en nous et autour de nous. Ou plutôt nous sommes là et cependant nous ne sommes pas là ; si nous étions tout à fait là nous verrions la vie comme le miracle qu'elle est en réalité, cette interférence surnaturelle ne serait plus revendiquée par la nature comme un phénomène purement naturel. — Sheikh Al-Alawi nous dit que le divin mystère et miracle de la vie nous échappe par son extrême transcendance. Il est avec nous et cependant en même temps, il est au delà de nous. Or la vie est une ; il y a seulement une différence d'intensité entre l'élixir assez fort pour ranimer un poisson mort et l'élixir moins fort qui suffit aux vivants pour continuer pour un temps leur précaire vie terrestre. L'inadvertance de Moïse et la distraction de Josué servent ainsi à mettre en relief l'opacité du mental humain à l'égard de ce miracle dont il est en permanence à son insu le témoin.

La voie spirituelle en un sens n'est pas tant un voyage qu'un accord progressif de l'âme et de la présence de l'Esprit, une graduelle réconciliation du naturel et du surnaturel, des eaux inférieures et des eaux supérieures, du mental et de l'intellect, de Moïse et d'Al-Khidr. Mais l'âme doit rester l'âme, du moins *pour un certain temps* — d'où le refus d'Al-Khidr de laisser Moïse l'accompagner plus loin. Plus elliptique encore est le passage concernant l'histoire de Salomon et de la Reine de Saba (XXVII, 20 - 44). Salomon mande la Reine en vue de la convertir à la vraie religion et tandis qu'elle est en route avec sa suite, il dit à l'assemblée d'homme et de djinns qui l'entourent : *quel est celui d'entre vous qui m'apportera son trône avant qu'ils viennent à moi résignés à la volonté de Dieu ?* Le trône est immédiatement placé devant lui et il donne des instructions pour modifier son apparence. Or le Trône Suprême est au-dessous de son Détenteur mais par analogie inverse tout trône de ce monde peut être considéré comme transcendant par rapport au roi qui siège sur ce trône ; comme on peut le voir dans

(13) Voir Martin Lings, *Un Saint Musulman du XX*e *siècle*, p. 163 - Note 8 - Note 111.

le sceau de Salomon si nous représentons le détenteur du trône par le sommet d'un triangle et le trône lui-même par sa base. Cette question du trône n'est pas la partie de l'histoire qui intéresse directement notre sujet mais elle ne peut pas être mise de côté et elle sert de plus à mettre en évidence un point d'importance générale concernant le symbolisme, à savoir qu'un symbole qui représente le transcendant, donne, peut-on dire, virtuellement accès au Transcendant Absolu. La plus haute des *deux mers* n'est strictement parlant que la partie la plus élevée de l'univers créé, mais on peut dire que ces Eaux de Vie, vues « d'en bas » se confondent avec les Trésors de l'Eau, c'est-à-dire avec la Béatitude Divine Infinie. Et puisqu'il y a une certaine analogie entre les paires cieux-terre (*les deux mers*) et trône-roi, on peut dire que le trône ne signifie pas simplement le mandat des Cieux mais aussi, en dernière analyse, la source de ce mandat, le Soi Suprême ; et le Soi est toujours voilé.

Quand la Reine de Saba arrive, Salomon lui fait subir deux épreuves. Elle échoue dans les deux, mais son échec dissout pour ainsi dire toute sa résistance à la vérité. D'abord il la conduit devant son trône. Là avec une merveilleuse subtilité le Coran dispose, pour le lecteur, un voile qui est en un sens analogue à celui du trône, car il y a dans le texte comme un voile d'ailleurs léger, sur ce qui signifie l'identité du trône. Il est permis de dire, par exemple, que dans une phrase comme celle-ci « quand on demanda la couleur de la neige, l'aveugle dit qu'elle était noire », le mot « blanche » qui s'impose à l'esprit est présent comme sous un voile. De même quand on demande à la Reine : *ton trône est-il comme celui-ci ?* et quand ne réussissant pas à le reconnaître tout à fait et ne voyant dans son indéniable parenté qu'une illusion d'identité, elle répond à tort : *on dirait que c'est lui*, la réponse juste s'impose à notre esprit : « c'est lui ». Or, ces mots, *huwa huwa*, (littéralement « lui est lui », car *arsh*, trône, est masculin), constituent la formule arabe exprimant l'identité et avant tout, liturgiquement, (14) l'Identité Suprême, l'Unité Divine. Pour

(14) Voir Martin Lings, *Ibid*, p. 136 - Note 111.

expliquer alors la raison de cette fausse réponse, la raison pour laquelle elle n'a pas dit *huwa huwa*, le Coran ajoute, comme pour nous donner une clé de plus, *qu'elle était égarée par ce qu'elle adorait à la place de Dieu*, c'est-à-dire, par son polythéisme. En d'autres termes c'est parce qu'elle prit l'illusion (faux dieux) pour la Réalité (Dieu) qu'elle prit la Réalité pour l'illusion. Ayant démontré cette dernière erreur — car, bien que le Coran ne le mentionne pas, nous devons admettre que Salomon lui fit reconnaître son propre trône (15) et constater que ce qu'elle prenait pour une vague ressemblance était vraiment identité — Salomon continue pour démontrer l'autre erreur qui est cause de la première et la conduit dans une cour pavée de cristal ressemblant à une pièce d'eau. Complètement abusée, elle retrousse ses robes pour éviter de les mouiller en avançant sur le parquet de cristal. Ce qui nous rappelle le verset déjà mentionné : *Quant à ceux qui ne croient pas, leurs œuvres sont comme un mirage dans le désert, que l'homme assoiffé prend pour de l'eau.* Par cela et par les autres exemples donnés sur le symbolisme de l'eau on comprendra combien la démonstration de Salomon était parfaite et complète quant à l'état de l'âme de la Reine. Le fait de l'erreur, déjà significatif en lui-même, est infiniment aggravé par le fait que cette erreur s'applique précisément à l'eau. Le choc de découvrir l'absence de l'eau là où elle la croyait présente fut si grand qu'il changea toute sa perspective instantanément et la fit s'exclamer : *Mon Seigneur j'avais mal agi envers moi-même et je me résigne avec Salomon à la volonté de Dieu, le Seigneur des mondes.*

Martin LINGS.

(1) En fait pour ceux qui connaissent les ellipses coraniques les seuls mots « modifiez l'apparence de son trône » suffisent pour montrer que le saint Roi, maître de ce que les Zénistes appellent *satori*, avait l'intention de rendre au trône son véritable aspect au moment voulu.

LOGIQUE ET TRANSCENDANCE

LA DIALECTIQUE ORIENTALE ET SON ENRACINEMENT DANS LA FOI

En comparant les littératures d'Occident et d'Orient on a souvent l'impression que le sens critique se situe chez l'Oriental sur un autre plan que chez l'Occidental; celui-ci ne peut s'empêcher de se sentir heurté par certaines étrangetés ou inconséquences dans la dialectique des Orientaux, tel le fait d'étayer une bonne thèse sur de faibles arguments, ou de négliger des arguments forts ou de les exploiter insuffisamment, sans parler d'une tendance à la surenchère, laquelle est fréquente au moins dans certains secteurs. On serait tenté de conclure que le zèle spirituel et le sens critique s'excluent mutuellement, mais il est trop évident qu'il ne peut en être ainsi en principe, puisqu'il s'agit là de deux qualités positives; on est cependant obligé de constater qu'il en est ainsi en fait dans une assez large mesure, en raison de la répartition inégale des dons naturels dans une humanité fort éloignée de la perfection primordiale. En somme, la difficulté consiste à combiner la subjectivité spirituelle, qui regarde vers l'efficacité salvatrice, avec l'objectivité extérieure, qui regarde vers l'exactitude des phénomènes; objectivité extérieure, disons-nous, et non métaphysique, car celle-ci est incluse dans la dite subjectivité et la conditionne même, sans quoi cette dernière ne serait pas spirituelle. Cette incompatibilité — toujours relative — concerne les collectivités et non pas nécessairement les individus, ce qui va de soi; mais s'affirmant dans les mentalités collectives, elle rejaillit sur le langage traditionnel et sur les individus les mieux doués.

Quoi qu'il en soit, quand l'Occidental se heurte à certains excès de langage dans des textes musulmans — car c'est le Proche-Orient qui est plus particulièrement en cause ici —, il n'a évidemment pas tort de constater l'existence de ces imperfections soit réelles, soit apparentes, mais il se trompe gravement en s'imaginant que l'*homo occidentalis* est doué de sens critique sur tous les plans, ou autrement dit, que le sens critique — ou le besoin de causalité — qui caractérise l'ancien Grec en particulier et l'Européen en général, est efficace dans tous les domaines et constitue par là une supériorité globale. Certes, le sens critique qui nous empêche d'accepter une incohérence, et ne serait-elle que dans les mots, est un mode de discernement; mais ce n'est pas le discernement en soi, celui qui s'exerce sur les plans décisifs de la condition humaine et la met en accord avec sa raison suffisante. L'Occidental possède le sens de l'exactitude et de la mesure sur le plan des faits et de leur expression — toute question d'ignorance ou de parti pris mis à part —, mais il se met dans l'impossibilité de tirer profit de ce don sur le plan de ses intérêts ultimes ; la preuve la plus patente en est la désintégration de la civilisation occidentale en général et de la pensée moderne en particulier.

Le caractère symboliste et implicite de la dialectique orientale coïncide d'une certaine façon avec la dialectique sacrée tout court; quant à l'hyperbolisme, d'un emploi si fréquent, il peut être un moyen rhétorique légitime de suggestion spirituelle, mais au niveau émotionnel il résulte d'une tentation de l'âme exilée en face du surnaturel et de ses aspects merveilleux et immesurables. La pieuse exagération croit pouvoir violer le principe de la mesure — qui exige qu'une chose soit exprimée en conformité du moyen d'expression — parce que les essences à exprimer échappent aux étroitesses du monde terrestre et du langage; mais à rigoureusement parler, l'expression pèche dès qu'elle attribue l'illimitation des essences à des formes sensibles, d'autant qu'elle le fait d'une manière quantitative et irréfléchie.

Le symbolisme parfait adopte une attitude intermédiaire : à l'instar du miracle, il projette le merveilleux dans l'ordre formel; mais le miracle n'est pas démesure, et de même, le parfait symbolisme manifeste avec le merveilleux la mesure nécessaire à l'ordre formel, et évite ainsi la gratuité, l'invraisemblance, bref l'absurdité, auxquelles une certaine émotivité religieuse semble avoir de la peine à échapper.

Au niveau de la dialectique sacrée, l'Evangile nous offre des exemples de symbolisme hyperbolique : quand le Christ affirme qu'il est plus facile à un chameau de passer par le trou d'une aiguille qu'à un riche d'entrer dans le royaume des cieux, ou qu'il suffit d'avoir de la foi comme un grain de moutarde pour pouvoir déplacer une montagne, il s'exprime d'une manière typiquement sémitique : ce qu'il s'agit de comprendre c'est, d'une part, qu'il est impossible à l'âme d'entrer directement dans la Gloire tant qu'elle reste attachée à des choses périssables — car c'est l'attachement et non la possession qui crée le vice de richesse — et d'autre part, que la foi comporte par elle-même une puissance surnaturelle, donc humainement immesurable, dans la mesure où elle est sincère. L'exagération formelle a ici pour fonction de suggérer d'une part — pour ce qui est de la richesse — une *conditio sine qua non* du salut, et d'autre part — pour ce qui est de la foi — une qualité participative et efficiente d'absoluité. Des remarques analogues pourraient s'appliquer aux injonctions — conformes à la dialectique isolante avec rapport particulier implicite — de tendre la joue gauche ou de ne pas porter de jugement, et autres expressions de ce genre.

***

D'après certains dévots du vichnouïsme, le Nom de Râma serait plus grand que Râma lui-même, et il en est ainsi, paraît-il, parce que « c'est seulement par le pouvoir de ce Nom que le Seigneur est accessible ». D'un côté, il serait vain de vouloir nier, ou d'étouffer sous des

euphémismes, la contradiction flagrante contenue dans cette proposition; d'un autre côté, on ne peut en toute connaissance de cause se fermer à l'évidence que la fonction de cette formulation est d'isoler un élément particulier de la réalité spirituelle — en l'occurrence le Nom de Râma —, puis d'en marquer fortement la suréminence sous le rapport exclusif de l'efficacité salvatrice. C'est un peu comme si on osait prétendre que l'hostie est plus que le Christ parce qu'en fait c'est elle qui confère la grâce d'une manière immédiate et quasi matérielle ; ellipse extraordinairement malsonnante et paradoxale, pour dire le moins, et qui ne pourrait guère se justifier par un souci d'adorer tout particulièrement la manifestation sensible de l'hypostase salvatrice. En fait, la mentalité occidentale est réfractaire à de semblables contorsions, et ce scrupule, considéré en soi, est incontestablement une qualité, que l'on aimerait voir mise en valeur par un réalisme spirituel équivalent (1).

Les traditions de l'Inde, de l'Assyrie, de l'Egypte, nous fournissent des exemples de ce qui a été appelé l'hénothéisme, à savoir du culte de diverses divinités dont chacune, quand on l'adore, sera considérée comme le Dieu suprême (2). Regarder le Nom de Râma pratiquement comme la divinité majeure, c'est, analogiquement parlant, remplacer le culte du Dieu transcendant par celui du Dieu efficient, dans la mesure où cette distinction peut avoir un sens; un tel « tour de force » ne s'explique toutefois que par le subjectivisme émotionnel des *bhaktas*. Si le Nom de Râma a une efficacité quelconque, cela ne peut être que parce qu'il « est

(1) N'oublions cependant pas que le Christianisme est un peu l'Orient. Le culte du « Cœur de Jésus » est un exemple, sinon d'une subordination de l'essence à la forme, du moins de la projection de l'adoration sur un seul aspect de l'Hypostase. Dans l'expression « Mère de Dieu », — expression destinée à infirmer l'arianisme — l'ellipse est des plus audacieuses puisqu'elle paraît subordonner l'Absolu au relatif, et elle n'est guère moins extraordinaire que l'hyperbole vichnouïte exaltant le Nom de Râma.

(2) Le terme cité est de Max Müller. L'expression de « kathénothéisme », proposée par le même auteur, entend relever le caractère successif de ces cultes.

Râma », formule elliptique qui est la plus hardie possible dans le cadre de ce qui est logiquement permis; le plus grand hommage qu'on puisse rendre à ce Nom, c'est évidemment de reconnaître, non qu'il est plus que le Nommé, mais qu'il s'identifie à ce dernier.

Si l'hénothéisme est un phénomène propre à certaines religions antiques — mais dans l'Hindouisme il est toujours vivant —, la mentalité hénothéiste en un sens large est caractéristique pour tout l'Orient, à un degré ou un autre; nous la reconnaissons chaque fois qu'un aspect est isolé du tout en fonction d'un rapport particulier, puis présenté comme un superlatif en fonction de ce même rapport. Le superlativisme de la dialectique arabe, qui consiste à souligner une qualité ou un défaut moyennant une hyperbole logiquement irrecevable tout en taisant le rapport particulier qui rend intelligible le superlatif — ce superlativisme, disons-nous, n'est pas sans rapport avec l'importance que prend dans la mentalité arabe et islamique l'image de l'épée et l'expérience de l'instantanéité : dans des locutions commençant par : « La meilleure des choses est... » ou « le pire des hommes est... » ou « celui-là aura la plus grande récompense » ou « le plus grand châtiment... » dans de telles locutions, la pensée est comparable à un coup d'épée, elle est un acte plutôt qu'une vision.

Selon l'Islam, tous les Prophètes sont égaux dans leur dignité de prophétie et leur caractère d'impeccabilité; cependant, les uns excellent sur les autres par telle grâce particulière; Mohammed est leur synthèse, et étant ainsi le premier dans sa réalité céleste, il est le dernier dans le temps, suivant le principe du reflet inversé. C'est-à-dire qu'un aspect — apparemment très contingent — du phénomène mohammédien est interprété comme manifestant une qualité unique et suréminente; or ceci est tout à fait dans la ligne de la logique hénothéiste, car c'est ainsi que *Vishnu*, *Shiva* ou d'autres Divinités deviennent alternativement ou séparément le Dieu suprême, toujours en vertu de telle qualité étendue à l'Absolu. Cette extension présuppose de toute évi-

dence que la qualité dont il s'agit se trouve réellement préfigurée d'une certaine manière en Dieu, ou qu'elle indique la suréminence par analogie soit directe, soit inverse; le degré de cette suréminence peut être directement divin comme dans le cas des Dieux hindous, ou plus relatif comme dans celui du Prophète arabe. Le fait que celui-ci ait été le dernier fondateur d'une religion mondiale — et il est suffisamment remarquable, au point de vue critéréologique, qu'il l'ait prévu alors qu'en son temps l'Islam était humainement un néant —, ce fait ou cette prévision, disons-nous, est précisément un signe objectif qui permet, dans le cas d'un phénomène de cet ordre de grandeur, une interprétation de type hénothéiste, valable non pour tout secteur cosmique, mais pour celui de l'Islam (1). D'une manière analogue : si tel Dieu ou telle Déesse du Brahmanisme peut apparaître comme la Divinité suprême, c'est qu'il — ou elle — régit un secteur cosmique qui s'étend du dévot, à travers le Ciel du Dieu ou de la Déesse, jusqu'à *Paramâtmâ*, et qui englobe également — du côté terrestre — tout le culte rendu à la Divinité particulière.

Et de même que la postériorité du Prophète arabe peut ou doit s'interpréter, dans le secteur cosmique de l'Islam, comme marquant l'antériorité principielle du Logos mohammédien, de même la féminité humaine de la Sainte Vierge, donc sa subordination, peut marquer une supériorité céleste réelle sous un certain rapport : la féminité apparaît ici — vu la suréminence spirituelle et cosmique du personnage — comme le reflet inversé de la pure essentialité, ce qui revient à dire que la

(1) Il faut tenir compte ici d'un état de choses que nous ne pouvons mentionner qu'en passant, malgré son importance : c'est que tout Révélateur perçoit intérieurement son identité avec le Logos total, mais il ne perçoit pas nécessairement — à moins que la perspective qu'il incarne l'y oblige — ce même degré d'identité chez les autres Révélateurs ; il verra alors en eux des fonctions particulières du Logos total, donc de lui-même puisqu'il se sait concrètement identique à ce dernier. D'où par exemple la notion du « mandat mohammédien » qui est censé englober tous les Messages célestes.

Vierge, en son « corps transcendant » (*dharmakâya*), est la Mère virginale de tous les Prophètes; elle s'identifie à la Féminité divine, ou à la Sagesse « qui fut au commencement » (1).

***

Quand Junaïd estime, avec une logique que nous croyons avoir suffisamment caractérisée, qu'un moment d'oubli de Dieu compromet mille années d'obéissance, on voit immédiatement, par le caractère excessif même de l'image, que c'est de la *sincérité* de la foi qu'il déduit l'obligation de se souvenir toujours de Dieu : croire que Dieu est Un, le croire sincèrement et par conséquent totalement, c'est ne l'oublier à aucun moment; c'est plonger toute l'existence dans cette conviction. Perdre de vue l'Unité, c'est se placer en dehors de la foi unitaire, donc de l'Islam; d'où la caducité des rites accomplis auparavant, et fût-ce pendant un millénaire. Ce totalitarisme ou cet ostracisme rappelle celui de Saint Syméon le Nouveau Théologien, *mutatis mutandis*, qui soutenait que le baptême ne reste valide qu'en fonction d'une perfection spirituelle renouvelée à chaque instant : de même que, pour Syméon, la sainteté prouve l'efficacité du baptême, de même, pour Junaïd, le souvenir perpétuel de Dieu prouve la sincérité de la foi en Dieu (2); l'unicité de Dieu exige la totalité de la foi, son ubiquité et sa perpétuité. Au regard de la réalité de l'Essence, pense Junaïd, tout le reste doit sinon disparaître, du moins s'atténuer au point de ne jamais exclure la conscience de l'Un.

(1) Un Soufi — Ibn Arabî sauf erreur — a écrit que le Nom divin « Elle » (*Hiya*), inusité mais possible, est plus grand que le Nom « Lui » (*Hua*), ce qui se réfère à l'Indétermination ou à l'Infinitude à la fois virginale et maternelle du Soi ou de l'« Essence » (*Dhât*).

(2) D'une manière analogue, un auteur musulman a soutenu que le jeûne n'est valide qu'à condition de s'accompagner de toutes sortes d'abstinences intérieures, opinion irrecevable au point de vue de la Loi.

Les deux exemples suivants témoignent du même état d'esprit : tel croyant demande à Dieu diverses faveurs, non parce qu'il désire les obtenir, mais « pour obéir à l'ordre divin » exprimé par le Koran; comme si Dieu, en ordonnant ou en permettant la prière personnelle, n'avait pas en vue le but de cette prière, et comme si Dieu pouvait apprécier une obéissance dédaigneuse de la raison suffisante de l'acte ordonné ou permis ! Dans le cas présent, « ordre » est d'ailleurs un bien grand mot; en réalité, Dieu ne nous ordonne pas d'avoir des besoins ni de lui adresser des demandes, mais il nous invite par miséricorde à lui demander ce qui nous manque; nous pouvons prier pour notre pain quotidien ou pour une guérison comme nous pouvons prier pour des grâces intérieures, mais il n'est pas question de prier pour prier parce que Dieu a ordonné pour ordonner. Le deuxième exemple que nous avons en vue est le suivant : inversement tel autre croyant, partant de l'idée que tout est prédestiné, s'abstient de formuler des prières — malgré « l'ordre divin » cette *fois-ci* ! — car « tout ce qui doit arriver, arrive de toutes façons »; comme si Dieu se donnait la peine d'ordonner, ou de permettre, des attitudes superflues, et comme si la prière n'était pas prédestinée elle aussi ! Certes, l'homme est le « serviteur » (*abd*), et la servitude (*ubûdiyah*) comporte l'obéissance; mais elle n'est pas de « l'art pour l'art », elle n'est que par ses contenus, d'autant que l'homme est « fait à l'image de Dieu »; l'oublier, c'est vider la notion même de l'homme de toute sa substance.

Ce que le premier des deux croyants cités a incontestablement en vue, c'est la vertu d'obéissance; il entend montrer que cette vertu — ou ce « goût mystique » (*dhawq*) — prime toutes les motivations logiques et toutes les fins secondaires; envisagée ainsi, l'obéissance l'emporte évidemment sur l'obtention de tel ou tel désir. L'homme mondain (*dunyâwî*), c'est la désobéissance : donc, il faut opérer une inversion ou une conversion (*tawbah*) initiale, puis la répéter à tout moment. L'homme spirituel c'est alors le serviteur parfait, jus-

qu'à la « disparition » (*fanâ*); les choses ne valent que par l'obéissance.

De même pour le second exemple cité : il signifie qu'il ne faut opposer aucune velléité personnelle aux décrets divins. Logiquement, une telle intention est absurde et irréalisable, mais spirituellement, elle signifie que l'âme entend se maintenir dans une attitude pour ainsi dire ontologique; seule la Volonté divine est réelle, et il faut se tenir à la disposition de cette seule réalité; attitude impraticable à rigoureusement parler, mais qui en tant qu'intention et tendance peut avoir sa valeur. Il y a là néanmoins un danger d'individualisme à rebours, donnant lieu à un sentimentalisme insoluble et à un automatisme moral qui, voulant véhiculer une conscience métaphysique, lui sont en réalité contraires; l'humilitarisme chrétien offre de nombreux exemples de cette contradiction d'un anéantissement de soi qui en fait est un gonflement émotionnel du moi. En termes islamiques, on pourrait faire valoir que l'individualisme, même indirect, est un péché d' « association » (*shirk*) (d'autre chose au seul Dieu), ou d' « hypocrisie » (*nifâq*) du moment qu'on prétend admettre qu' « il n'y a point de divinité hormis la seule Divinité » et s'anéantir pour cette raison même, et qu'en fait on se complaît dans un drame bruyant d'anéantissement.

Mais revenons à la parfaite obéissance, au fidéisme qui refuse de vouloir comprendre au-delà d'une certaine intuition jugée suffisante : selon cette façon de voir et de sentir, il s'attache à l'attitude d'observation intellectuelle, donc neutre et apparemment « non-engagée », une odeur compromettante d'extériorité et de profanité, voire d'impiété; l'esprit critique apparaît alors comme quelque chose de plus ou moins sacrilège, il semble pour cette raison même nuire à la paix du cœur, à la sérénité de l'âme; bref, on dira qu'il faut se contenter du goût de la Vérité, qui n'a pas besoin des preuves exigées par le doute. Toujours selon le fidéisme, il ne faut pas vouloir vérifier « du dehors » — par une intervention mentale profane — ce qui est certain « du

dedans »; il ne faut pas ouvrir la porte à la tentation du doute et au cercle vicieux d'une inquiétude philosophique sans issue, et en fin de compte destructive; jamais la pensée n'apaisera la pensée. Il y a dans ce sentiment une vérité incontestable — bien qu'il favorise en fait une émotionalité dépourvue du sens des proportions — car la pensée discursive comporte un grave danger du fait que sa propre nature ne lui fournit aucun motif de s'arrêter; la ratiocination est sans fin, son mouvement est spiroïdal et ne saurait atteindre exhaustivement le Réel.

Le mouvement mental ne s'apaise que dans la foi qui le refuse, ou dans la gnose qui l'intègre et en réalise le contenu positif; dans les deux cas, le mouvement mental peut se produire ou ne pas se produire et s'il se produit — ce qu'il fait de toute évidence — il n'aura en tout cas qu'une fonction toute descriptive et provisoire, et délimitée soit par le dogme, soit par la gnose. Les points de repère fournis par les doctrines traditionnelles n'ont rien à voir avec une « recherche » philosophique sans sérénité et sans fin, et inconsciente de la raison d'être même de l'intelligence.

Que le fidéisme ouvre la porte à la sentimentalité, c'est incontestable, mais cela ne porte pas préjudice à l'effort spirituel, et c'est ce qui compte ici; au demeurant, l'homme est libre de choisir sa voie en conformité avec sa nature et du rôle qu'y joue le sentiment. Et ceci est important : quand un sentiment est tel qu'il ne contredit ni ne limite en rien la vérité — nous entendons la vérité spirituellement suffisante —, il est tout à fait légitime; il représente alors, non un fait naturel simplement tolérable, mais un mode positif d'intuition ou de participation. S'il n'en était pas ainsi, le symbolisme de l'amour ne se concevrait pas, ni l'emploi de la musique et de la poésie (1).

(1) On prétend que la musique orientale, hindoue en particulier, n'est pas sentimentale mais intellectuelle, ce qui est ridicule ; la musique est sentimentale par définition, — ce qui n'est pas un

***

L'humilitarisme chrétien, auquel nous avons fait allusion plus haut, implique une malheureuse équation entre l'intelligence et l'orgueil (1) ; il tend à réduire la spiritualité à des alternatives trop étroites au regard des possibilités de la nature humaine, et d'exclure ainsi certains types de sainteté, et même de favoriser en fin de compte des succédanés inversés de ces vocations restées sans réponse. Cet humilitarisme, comme l'obédientialisme ou le sincérisme des Musulmans, n'est du reste pas sans rapport avec l'absence de la notion de *Mâyâ :* en effet, le parti pris de réduire pratiquement la spiritualité à la conviction d'être le plus vil des hommes présuppose une sorte d'absoluisation de la réalité humaine, à laquelle on ne peut échapper — à défaut d'alchimie intellectuelle — que par un écrasement psychologique (2). Cela revient à dire, premièrement que l'homme n'est pas capable d'objectivité, et deuxièmement que l'âme n'a aucun aspect de phénomène objectif par rapport à l'intelligence; si l'on objecte que l'humilité, c'est précisément le fait d'être objectif à l'égard de soi-même,

blâme et encore moins une injure, — mais elle véhicule dans ce cadre des modalités spirituelles qui comme telles dépassent le niveau du phénomène psychique.

(1) Equation qui, dirigée à l'origine contre la « sagesse charnelle », aurait pu être salutaire, mais qui par son exploitation sentimentale a plutôt favorisé la réaction rationaliste.

2) Selon Olier, l'humilité « est de vouloir être non seulement connus, mais encore traités pour vils, abjects et méprisables... L'âme véritablement humble ne croit pas qu'on la puisse mépriser, parce qu'elle se voit au-dessous de tout ce qu'on peut dire... elle souffre avec affliction les moindres choses qui se font pour elle et qui font paraître qu'on en a quelque estime ». (*Introduction à la vie et aux vertus chrétiennes*, chap. V). C'est la conscience de notre néant ontologique et de notre limitation personnelle traduite en langage d'individualisme sentimental, attitude contradictoire qui ne le cède en rien à l'obédientalisme le plus excessif, et qui infantilise et appauvrit la mystique comme l'asharisme détériore la théologie. Rappelons ici que l'asharisme a tendance à réduire la nature divine à la seule Toute-Puissance, en perdant de vue que, si Dieu peut certes tout ce qu'Il veut, Il ne veut pourtant pas tout ce qu'Il peut.

nous répondons qu'il en est ainsi en principe, mais non dans l'humilitarisme ascétique conventionnel qui impose à l'âme — à toute âme — la conviction d'être, non relativement mauvaise, mais de l'être foncièrement et plus que toute autre âme. Le fait que cette formulation est susceptible d'une signification plausible à titre de notion-symbole, et en ce sens que tout péché est d'une certaine manière le péché comme tel, n'empêche pas qu'en mystique passionnelle l'humilité donne lieu à un automatisme moral sans intelligence et s'applique généralement avec un parti pris sentimental dépourvu de toute nuance d'objectivité.

Dans le cadre d'une contemplativité réelle, donc réfractaire au monde et aux ambitions — et dont ce monde se retire par voie de conséquence —, la question de savoir si nous sommes bons ou mauvais relève de *Mâyâ*, elle est somme toute insoluble et par là même indifférente; bien que nous ne puissions nous empêcher de discerner le mal en nous et que nous devions même nous y efforcer — mais sans y engager notre âme au point de tomber dans un individualisme sans issue —, la seule chose qui importe en définitive est l'élément d'absoluité qui détermine notre vie spirituelle. Et c'est l'insistance même sur les éléments positifs de la spiritualité qui réglemente le problématisme moral; sans que nous puissions résoudre la question insoluble de notre valeur, c'est Dieu qui la résout pour nous, pour ainsi dire en fonction des éléments d'absoluité auxquels nous cédons la place.

Voir dans cette doctrine une invitation à la facilité, c'est perdre de vue, d'une part que la lutte pour la vertu n'est pas une fin en soi, qu'il doit donc y avoir un lieu spirituel où la vertu prime la lutte, et d'autre part qu'il serait insensé de lutter pour un but que la vertu elle-même nous défendrait d'atteindre. Toutes ces considérations convergent sur le problème crucial de la rencontre en partie inévitable et en partie contradictoire entre l'individualisme religieux et la Réalité universelle.

***

Un élément qui s'oppose — en fait sinon en droit — au sens critique est ce que nous pourrions appeler l'« inspirationnisme » : c'est la pieuse abstention des interventions mentales correctives ou dubitatives devant le flot, non de l'inspiration au sens fort du terme, mais de l'inspiration courante qui se produit forcément quand on écrit sur un sujet spirituel avec une autorité suffisante. L'idée que c'est Dieu qui nous dicte ce que nous devons écrire de par notre vocation, peut entraîner une certaine négligence ou insouciance quant à la forme et même quant à la valeur des arguments, en même temps qu'une insensibilité correspondante pour ces choses; l'extrême opposé serait une logique méticuleuse sans aucune inspiration, c'est-à-dire traitant les choses du dehors, sans connaissance suffisante et sans « mandat céleste », et c'est le cas de la philosophie au sens courant du mot. L'inspirationnisme avec tous ses risques dialectiques est une épée à double tranchant — en principe sinon toujours en fait — mais il s'explique chez les Sémites du type nomade qui, avec leur mentalité prophétique, sont toujours suspendus à la Parole divine descendant du Ciel.

Toute question d'incompréhension occidentale mise à part, nous pensons que la plupart des choses qui dans les textes orientaux paraissent arbitraires, absurdes et « illisibles », doivent être mises sur le compte de l'inspirationnisme, positivement ou négativement suivant les cas; et quand la cause est positive, c'est qu'il y a réellement inspiration. Révélationnisme sémitique et intellectionnisme aryen : leurs dérivés respectifs sont l'inspirationnisme et la dialectique objective, puis le fidéisme imperturbable et le sens critique, ou encore, à l'extrême limite qui déjà est excessive et abusive, l'automatisme aveugle soit d'un moralisme religieux soit d'une logique philosophique vidée de toute intuition normalement

humaine, et pour cette raison bien plus aberrante que le dit moralisme. Cette asymétrie entre deux abus opposés mais d'une certaine façon complémentaires s'explique par le fait qu'il y a inégalité entre leurs sources positives, à savoir la Révélation et l'Intellection, ou la religion objective et formelle et la religion immanente et informelle; celle-ci étant la quintessence de celle-là, son affaiblissement dans la conscience humaine sera contrefaçon et perversion — *corruptio optimi pessima* —, tandis que le fidéisme le plus inintelligent ne se retranche pas en principe ni de la vérité ni de la grâce. C'est ce qui permet de comprendre la condamnation du point de vue philosophique par les fidéistes, même quand ils ont tort dans le détail; ils rejettent des vérités qui leur sont inaccessibles en fait, mais ce faisant ils condamnent une tendance.

Ce disant, nous sommes conscient du fait qu'on pourrait nous opposer bien des arguments pour infirmer notre thèse, qui n'est et ne peut être qu'une approximation; mais c'est une approximation nécessaire, sans laquelle des phénomènes importants et à première vue troublants resteraient inexpliqués et paraîtraient même inexplicables, à moins de donner lieu aux explications les plus erronées comme cela s'est produit en fait, ou au contraire, à moins d'être dissimulés sous des euphémismes en soi détestables, et à la longue plus compromettants qu'utiles.

***

Il faut reconnaître que l'hagiographie musulmane est un des secteurs qui cause le plus de difficultés au lecteur occidental; elle donne trop souvent l'impression que les faits purs et simples, dans leur extériorité exacte et mesurable, importent peu aux auteurs; seules semblent compter les intentions morales et mystiques; l'histoire paraît se réduire à une sorte d'idéographie didactique

aussi incisive que possible (1). Les grandes vertus dominent tout : la sincérité, la pauvreté, la générosité, la confiance; les saints sont là pour les démontrer, non pour être humainement vraisemblables; et Dieu est tout-puissant. C'est le contenu des faits, leur raison d'être morale et spirituelle, leur efficacité contre l'hypocrisie, qui importent; les faits ne sont que des signes, comme des lettres de l'alphabet.

Frithjof SCHUON.

*Cet article est extrait de l'ouvrage de M. Frithjof SCHUON "***Logique et Transcendance***" qui paraîtra ce présent mois.*

(1) Tel n'est nullement le cas de la Vie des saints écrite par Ibn Arabî (*Risâlat el-quds*). D'autres recueils sont plus inégaux, la tradition est mêlée d'échos populaires.

LES LIVRES

Jean-Paul Garnier. *Barras, roi du Directoire* (Librairie académique Perrin, Paris). — Cette excellente biographie d'un aristocrate — politicien « roué » du XVIII[e] siècle, égaré dans les intrigues et les drames de la Révolution, et qui fut le vainqueur du 9 thermidor et le vaincu du 18 brumaire — ne nous intéresse ici qu'en raison des détails très suggestifs qu'elle apporte sur l'une des plus sombres énigmes de l'histoire : nous voulons dire l'affaire Louis XVII. En une trentaine de pages, l'auteur raconte et commente les nombreux incidents relatifs à l'évasion, réelle ou supposée, du prisonnier du Temple. Le remplacement du cordonnier Simon comme « précepteur du fils du tyran » ; — les visites de Robespierre au Temple ; — les bruits (répandus notamment par Barrère et Cambacérès) d'épousailles entre l'Incorruptible et Madame Royale (sœur du Dauphin) ; — le rôle joué dans la préparation du 9 thermidor par le banquier Petitval, dépositaire (par l'intermédiaire de Malesherbes) de certaines consignes de Louis XVI ; — le remue-ménage qui se produisit dans la prison pendant la nuit du 9 au 10 thermidor ; — la visite au Temple, au petit matin du 10, de Barras qui trouve le Dauphin en mauvais état et Madame Royale debout et habillée comme prête pour un départ ; — l'installation de nouveaux gardiens, dont le chef Laurent (un *Martiniquais, donc un compatriote de Joséphine de Beauharnais*) semble bien avoir soupçonné qu'un enfant inconnu aurait été substitué au Dauphin ; — le refus obstiné (malgré l'adoucissement considérable des conditions de leur captivité) de mettre en présence l'un de l'autre le frère et la sœur emprisonnés ; — les incidences de toutes ces affaires sur la politique internationale et sur la guerre de Vendée ; — la proclamation officielle, le 8 juin 1795, de la mort de l'orphelin du Temple ; — le refus prolongé des émigrés (et surtout de ceux qui servaient dans l'armée de Condé) de reconnaître le comte de Provence (futur Louis XVIII) comme prétendant légitime à la couronne ; — le sauvage assassinat, en 1796, du banquier Petitval et de huit de ses commensaux au château de Vitry-sur-Seine, crime qu'une enquête policière laissera inexpliqué ; — Les confidences, plus ou moins authentiques, que l'impératrice Joséphine fit en 1814 au tsar Alexandre I[er] venu la visiter à la Malmaison (confidences qu'elle déclara tenir de Barras) ; — L'absence de toute allusion à Louis XVII dans la Chapelle Expiatoire élevée

sous la Restauration, et aussi lors des cérémonies funèbres à la mémoire de Louis XVI et de Marie-Antoinette : tout cela forme un ensemble à la fois troublant et confus.

On ne saurait mieux conclure qu'en disant avec l'auteur : « Barras, c'est indubitable, a été associé au dénouement de cette sombre affaire... [Son] comportement officiel, exposé dans [un] manuscrit autographe, ne révèle qu'une faible partie de la vérité et paraît destiné à dissimuler l'essentiel ». De tels termes rappellent étrangement ce qu'écrivait René Guénon à propos de cette énigme : « Que l'on songe à tout ce qui a été fait pour rendre complètement inextricable une question historique comme celle de la survivance de Louis XVII » (*Le Règne de la quantité et les Signes des temps*, p. 245, n. 2). Cette note était appelée par des considérations d'ordre plus général sur « certains dessous fort ténébreux, dont les invraisemblables ramifications, au moins depuis le début du XIXe siècle, seraient particulièrement curieuses à suivre pour qui voudrait faire la véritable histoire de ces temps, histoire assurément bien différente de celle qui s'enseigne *officiellement* ». Mais quel travail de Titan que celui qui consisterait à « démaquiller » l'Histoire ! Tant d'habitudes seraient à réformer, tant de préjugés à ruiner, et tant d'intérêts à léser !

Denys ROMAN.

Le Tour de France d'un Compagnon du Devoir, par Abel Boyer, dit « Périgord Cœur Loyal » — Librairie du Compagnonnage, 81, rue de l'Hôtel-de-Ville, Paris.

Le Compagnonnage du Devoir représente actuellement la dernière organisation initiatique opérative traditionnelle qui soit encore en pleine activité artisanale ; à ce titre, un livre comme celui de Périgord Cœur Loyal ne peut manquer d'intéresser les lecteurs des *Etudes Traditionnelles*, qui trouveront dans ce récit, en plus d'une description très vivante de la vie des maréchaux-ferrants au début du XXe siècle, quelques indications sur les rites initiatiques propres aux Compagnons du Devoir.

Le Compagnonnage comporte trois grades initiatiques : Aspirant, Compagnon reçu et Compagnon fini, qu'on peut comparer aux trois grades de la Maçonnerie bleue : Apprenti, Compagnon et Maître. *Toutefois, il faut savoir* qu'un Aspirant c'est un ouvrier ayant terminé son apprentissage, et désirant ensuite se perfectionner sur le Tour de France ; à ce titre, les deux termes : aspirant et apprenti ne se correspondent pas exactement, sinon en ce sens qu'il s'agit, dans les deux cas, du *grade inférieur* de la hiérarchie initiatique.

Une autre différence entre Maçonnerie et Compagnon-

nage réside dans ce fait que, chez les Maçons, le rite initiatique le plus important se situe au début de l'itinéraire initiatique, soit au passage de l'état profane à celui d'apprenti, tandis que chez les Compagnons, le rite principal est celui qui donne accès au grade de Compagnon reçu, l'accès au grade d'aspirant ne comportant guère qu'une formalité : retirer le livret d'Aspirant au siège des Compagnons de l'endroit.

Abel Boyer nous a laissé, de son initiation au grade de Compagnon, un récit assez détaillé, sans aller toutefois jusqu'à trahir le secret initiatique qui existe dans toute organisation initiatique véritable. On trouvera dans ce récit les étapes normales de l'initiation : descente aux enfers, mort et re-naissance, avec un rite de baptême où le néophyte se voit imposer son nom campagnonnique (ce rite n'existe pas dans la Maçonnerie). Le tout s'achevant par l'entrée dans une « vie nouvelle » : « Et quand, du fond des bois, les Compagnons nous reconduisirent chez la Mère, nous nous sentîmes des hommes nouveaux... »

Abel Boyer nous décrit également le rite qui permettait l'accès au grade de compagnon fini, rite beaucoup plus simple d'ailleurs que le précédent. Ajoutons également qu'un chapitre est consacré au pèlerinage traditionnel à à la Sainte-Beaume.

En plus de son intérêt proprement initiatique, le livre de Périgord Cœur Loyal, qui nous plonge dans la vie d'un monde artisanal d'il y a déjà soixante-dix ans, se lit avec beaucoup d'agrément, et ceci nous montre que le Compagnonnage formait, et forme encore d'ailleurs, des hommes capables en tout cas de tenir avec la même aisance la plume ou le marteau.

Cela dit, je rappellerai que le Compagnonnage, qui se situe, dans le domaine initiatique au niveau des « Petits Mystères » avait pour but d'offrir aux ouvriers manuels une voie de réalisation par l'exercice de leur métier, lequel, entièrement symbolique et sacré constituait tout autre chose qu'un vulgaire « job ». Pour le Compagnon du Devoir, comme pour tout initié des voies artisanales, le métier, ne devait pas être seulement un quelconque moyen de gagner sa vie, mais, bien plus encore, la « Voie » qui permet à l'être d'accéder à la plénitude des perfections réalisables au degré individuel humain. Et bien entendu on aurait aimé retrouver, dans ce livre-même, la présence d'une telle conception qui est celle du véritable caractère « *opératif* » initiatique.

Gaston GEORGEL.

L'Autobiographie (Fahrasa) du soufi marocain Ahmad Ibn Agiba (1747-1809) par. J.-L. Michon (E.J. Brill, Leiden). — Le cadre de ce récit, qui se déroule dans le nord

du Maroc, est remarquablement proche de nous dans l'espace et dans le temps. Mais en rélaité, le texte traduit et présenté par M. Michon nous transporte dans un monde encore fondamentalement traditionnel et combien éloigné de l'Europe déjà livrée, à la même époque, aux bouleversements modernes. Il nous rend témoins et dégage les précieux enseignements d'une destinée humaine exemplaire qui, évoluant de la piété courante à la connaissance ésotérique et à la discipline des « pauvres en Dieu », porta des fruits de sainteté et exerça un grand rayonnement.

Ahmad Ibn Agîba naquit dans une famille de chorfa de la région de Tetouan, milieu d'une grande piété où il manifesta très tôt de remarquables dispositions pour la vie spirituelle. Ses études théologiques, poursuivies à Tetouan et à Fès, avaient fait de lui un imam et un savant réputé dont l'enseignement était recherché et la position sociale respectée. Cependant toute sa science exotérique ne parvenait pas à satisfaire ses aspirations profondes et il s'engagea dans une quête spirituelle dont l'aboutissement fut sa rencontre avec l'ordre des Darqawa.

Il connut le cheikh Darqawî, fondateur de cette tariqa issue du grand courant chadilite si influent en Afrique du Nord, mais son maître spirituel fut l'un des plus proches disciples de celui-ci, Muhammad al-Buzidi. Le récit de sa première rencontre avec ces deux maîtres forme l'un des plus beaux chapitres de la Fahrasa. Ibn Agîba rapporte qu'à son retour à Tetouan, les gens disaient de lui : « Celui-ci n'est plus le même qu'avant son voyage ; on ne le reconnaît plus. »

Cependant il lui fallut encore traverser de dures épreuves avant d'atteindre le degré spirituel élevé dont le cheikh Buzidi l'avait reconnu capable. Portant désormais la djellaba rapiécée des Darqawa, il dut renoncer à sa situation sociale et à la respectabilité dont il était entouré jusqu'alors. Son expérience la plus pénible fut d'aller, suivant l'ordre de son maître, mendier à la porte des mosquées : « Rien, écrit-il, n'a été plus tranchant pour les artères de mon âme ».

En compagnie d'un groupe de « foqara », Ibn Agîba se mit à parcourir les campagnes, exhortant les gens au retour à Dieu et à la pratique du dhikr. « Toute la campagne se métamorphosait par la remémoration de Dieu ; les habitants se mettaient des rosaires autour du cou. De nombreux fonctionnaires de l'administration (makhzen) devinrent nos compagnons, se pendirent le rosaire au cou et firent repentance. » Il se trouva évidemment d'autres fonctionnaires pour prendre ombrage de tout cela et pour forger des accusations contre les foqara. C'est ainsi qu'Ibn Agîba et ses compagnons passèrent quelques jours en prison. « Par Dieu ! Je n'ai pas vécu de jours meilleurs que ceux-là : la prison se trouva transformée en zaouïa et l'on n'y faisait qu'invoquer Dieu. »

Ibn Agîba était désormais un cheikh justifiant la prédiction que son maître al-Buzidi avait faite sur lui : « Il deviendra un savant parfait et un cheikh éducateur unissant la loi religieuse et la réalité mystique. » Lui-même précise que si le « tawhîd ordinaire » était enseigné par d'autres, « nous-même, par la grâce de Dieu, enseignions le tawhîd profond dans les hameaux et les tribus, les mosquées petites et grandes, à ceux qui étaient capables de le saisir ; aux autres nous enseignions ce qu'ils pouvaient comprendre du tawhîd par voie démonstrative, afin que Dieu le Très-Haut les ouvre au tawhîd de la vision directe. »

Pleine d'intérêt est l'énumération des sciences traditionnelles dans lesquelles Ibn Agîba était versé. Mais, après s'être attaché à la compagnie des soufis et être passé à la « station de la vision contemplative directe », il ne fit plus grand cas de tout ce savoir, car le soufisme, « c'est ma science, la demeure où ma pérégrination s'est arrêtée. En lui mon bras est fort, mes jambes sont fermes et j'ai franchi le roseau de l'arrivée en suivant la voie de ceux qui connaissent par intuition. »

La Fahrasa contient encore de nombreux enseignements sur la discipline spirituelle, en particulier sur l'attitude du disciple envers son maître : « Le cheikh l'emporte sur les père et mère, parce que ce qu'il ordonne ou défend est en vue de la spiritualité éternelle, tandis que les ordres des parents sont en vue de la nature humaine périssable ; or, le père des esprits a la préséance sur le père des corps. » En général, Ibn Agîba insiste sur les vertus et convenances (adab) que le disciple doit observer en toutes circonstances , même dans la vie conjugale qui fait l'objet d'un chapitre écrit sur le ton d'une parfaite franchise.

L'auteur de la Fahrasa rapporte aussi les charismes « sensibles et spirituels » dont il a été le témoin ou fut lui-même gratifié. A ce propos, M. Michon note que certains inclineraient sans doute à taxer Ibn Agîba de crédulité ou de « naïveté », mais il ajoute justement que « la naïveté » qui s'exprime dans la description d'une rencontre avec un troupeau de vaches attentives à la récitation du Nom divin, ou dans la familiarité avec un lièvre, un chacal ou un petit oiseau procède d'un état intérieur incontestablement très proche de celui de l'auteur des Fioretti ».

Illustrant de façon souvent émouvante la réalité du soufisme dans un pays demeuré traditionnel, cet ouvrage a, entre autres mérites, celui d'attirer l'attention sur l'ordre des Darqawa qui exerce une influence si considérable bien au-delà des frontières du Maroc, mais dont l'étude a été trop négligée jusqu'à présent. Il démontre la vigueur de ce courant spirituel encore vivant de nos jours.

Roger Du Pasquier.

Pierre IVANOFF: *Découvertes chez les Mayas* (Robert Laffont). — Pierre Ivanoff a vécu de nombreuses années parmi les descendants des Mayas, dans le Yucatan, le Peten, le Chiapas et les hauts plateaux du Guatemala. Près du lac de Petexbatun, il a découvert, au milieu de la forêt, les ruines d'une ville maya qu'il a baptisée Dos Pozos. C'est donc un explorateur plus qu'un érudit, et son livre a l'allure d'un reportage. Cependant, il est au fait de tout ce qui a trait à la civilisation maya, et, dans le cours du récit, il donne de bons aperçus sur certains de ses aspects, arithmétique, astronomie, calendriers, architecture, etc. Il tente également, grâce à son enquête sur place, de résoudre quelques-uns des problèmes demeurés en suspens.

Le premier de ceux-ci se rapporte au choix qu'ont fait les Mayas, pour y établir leurs cités, d'une région aussi peu favorable que le Peten. Et il est exact qu'il y a là un cas peut-être unique d'épanouissement d'une civilisation en pleine forêt tropicale. Selon l'auteur, la raison de ce choix aurait été les facilités qu'offrait cette contrée pour la culture des arbres à sève, copal et caoutchouc surtout, et aussi pour celle du cacaoyer. Les produits de ces arbres jouaient en effet un rôle considérable dans les rites de toutes les traditions méso-américaines, et les Mayas en auraient fait un commerce fructueux qui aurait contribué à leur développement. C'est là un argument valable, mais non déterminant.

Plus intéressante est la conviction de M. Ivanoff quant aux glyphes, dont une faible partie, celle qui concerne les nombres et les dates, a seule été déchiffrée. Il pense que cette écriture « illustre un langage sacré réservé à l'élite, aux seuls initiés, et connu d'eux seulement. Langage très éloigné dans sa forme grammaticale et ses phonèmes de l'idiome quotidien... qui est encore parlé de nos jours ». Ceci suppose que l'on a affaire à une écriture alphabétique ou phonétique, et non à une écriture idéographique. Les livres de Chilam Balam nous apprennent qu'à la tête de chaque territoire du Yucatan était placé un Alachuinic, « Homme véritable », dont la tâche essentielle consistait à faire subir, à la fin de chaque *katun*, c'est-à-dire tous les vingt ans, un interrogatoire aux chefs qui allaient prendre la direction d'une agglomération. » Les candidats devaient prouver leurs connaissances ésotériques, transmises secrètement de père en fils dans l'aristocratie, et dont l'ensemble portait le nom de « Langage de Zulua ». L'auteur a recueilli, chez les Mayas du Yucatan, des chants de ce qu'il appelle « prêtres-sorciers » composés de mots d'une langue inconnue dont nul ne comprenait le sens.

On trouve également, dans ce livre, quelques remarques sur le symbolisme. M. Ivanoff se demande par exemple si le fait que la roue n'ait pas été utilisée pratiquement par les Mayas, qui en connaissaient pourtant le principe, n'est pas dû à ce qu'il s'agissait là d'un symbole sacré à ne pas

profaner. Il s'intéresse aussi à la signification du serpent, dont l'image est si répandue dans toute l'Amérique centrale. Son symbolisme est certes complexe, et s'étale sur plusieurs plans. Toutefois, lorsqu'on s'interroge sur le sens mystérieux d'une barre de cérémonie en forme de serpent bicéphale, il serait opportun de se souvenir qu'une figuration similaire apparaît dans bien des églises ou chapelles de Bretagne, où une tête de dragon est sculptée à chaque extrémité des poutres traversant la nef. Il y a là une claire allusion aux deux tendances opposées et complémentaires qui se manifestent selon l'axe du monde.

L'origine du nombre treize dans la symbolique maya est longuement évoquée. L'auteur se livre à des calculs ingénieux sur les combinaisons des divers cycles, année solaire, année sacrée, année vénusienne, calculs à l'issue desquels il retombe toujours sur ce nombre. Tout cela en montre bien l'importance, mais n'apporte pas d'éclaircissement sur son sens véritable. Pourtant, M. Ivanoff a bien saisi la signification du nombre cinq, qui est le principe central dans la répartition quadripartite de ce qu'on peut appeler la surface du monde, et tient un rôle analogue à celui du nombre sept par rapport aux six directions de l'espace total, ou aux six jours de la semaine. En fait, comme le montre l'exemple de la gravure du Chilam Balam de Chumayel représentant douze étoiles autour du soleil, ou celui des treize monolithes de la finca « el Naranjo », comme le montre surtout la manifestation « circulaire » des douze dieux (Chac, Tlaloc) à partir d'un Dieu central, le Dieu Treize, c'est l'Unité considérée dans sa plénitude, après que ses « Aspects », regardés ici au nombre de douze, ont été réintégrés en elle, que symbolise le nombre treize. Le Treizième, c'est encore le Principe qui régit la roue cosmique aux douze rayons ; d'où l'importance du nombre treize dans les cycles.

L'énigme la plus connue parmi celles auxquelles s'attaque l'auteur, c'est sans doute celle de la fin brutale et mystérieuse de la civilisation maya, dont nul n'a pu jusqu'ici donner une explication satisfaisante. Là encore, une solution est proposée. Pour les Mayas, la vie humaine correspond au cycle de 52 ans (4 x 13), et la durée d'un âge — il s'agit d'un cycle secondaire relatif à l'existence d'une société particulière — est de 52 x 20 = 1 040 ans. Si l'on adopte pour point de départ de la chronologie maya la date généralement admise de 3 113 av. J.C., le quatrième âge a dû se terminer en 1047 ap. J.C. M. Ivanoff est convaincu qu'à l'approche de cette date fatidique, à laquelle ils attendaient la fin de leur monde, les Mayas ont abandonné précipitamment leurs cités pour tenter d'échapper à leur destin. L'explication est ingénieuse, mais elle demeure une hypothèse, dont on peut se demander si elle cadre bien avec la mentalité profondément religieuse de ce peuple.

Il reste que, quelle qu'ait été la cause de sa disparition,

c'est bien à peu près à cette époque que la brillante civilisation s'est évanouie, de sorte que les lois cycliques qu'avaient déterminées les astronomes se sont trouvées vérifiées. Quant au cinquième et dernier âge, celui qui complètera les 5 200 années du cycle total des Mayas, il se terminera en l'an 2087. On peut effectivement estimer qu'à ce moment, les Mayas en tant que peuplade seront parvenus au terme de leur existence.

Jean-Louis Grison.

LES REVUES

NUMERO SPECIAL SUR RENE GUENON

La revue *Nouveau Planète* a publié, en avril 1970, un numéro spécial consacré à René Guénon. Ce fascicule de 150 pages porte en exergue ces lignes de notre collaborateur Luc Benoist : « Il ne faudrait pas confondre la tradition vraie avec ses caricatures humaines qui servent tellement bien à camoufler les ignorances et les convoitises. Il s'agit exclusivement ici de la tradition intégrale et primordiale que tous les hommes à leur apparition sur la terre ont reçue en dépôt avec la vie même, puisque la vie est l'une des manifestations de cette vérité ». Sous le titre excellent : « Les dures vérités », on a donné en trente pages un très bon choix de longs extraits de Guénon, puisés dans un assez grand nombre d'ouvrages, et qui montrent bien l'universalité des sujets traités par le Maître. — Parmi les dix articles nous mentionnerons d'abord la reproduction, sous le nouveau titre : « L'Esprit d'une œuvre », des remarquables pages autrefois publiées par M. Frithjof Schuon dans le numéro spécial des *Etudes Traditionnelles* consacré à René Guénon.

Un autre article d'une grande importance est celui intitulé : « Rien sans l'initiation », par M. Jean During. « On a coutume, dit-il, de désigner sous le nom de « mystique » toute voie de développement spirituel ». Et il remarque que « cette attitude est sans doute la meilleure façon de reléguer dans l'ombre une doctrine au caractère universel dont toutes les cultures renferment des résidus plus ou moins vivants, mais conservés dans des structures immuables ». Puis l'auteur rappelle les distinctions essentielles entre la voie mystique et la voie initiatique, distinction dont la plus fondamentale est sans doute celle entre la passivité et l'activité, l'une ou l'autre de ces deux qualifications étant absolument requise pour entrer dans telle ou telle voie. M. Jean During insiste, comme l'avait fait M. Frithjof Schuon, sur l'importance capitale du symbolisme : « Le symbolisme est la forme sensible de tout enseignement initiatique ; c'est le seul mode de représentation possible de l'Universel, car comme langage il détient la compréhension la plus limitée et l'extension la plus vaste. [...] La signification du symbole est incommunicable, cachée, secrète et inviolable ».

Ne pouvant tout mentionner, nous nous bornerons à signaler encore d'excellentes considérations sur le rôle sacré du secret, sur la nature du silence, sur le caractère irréversible de la dégradation actuelle de l'humanité ; et nous reproduirons ces quelques lignes : « L'initié ne possède pas de signes de reconnaissance au regard du profane ; il vit dans l'anonymat le plus total, sous le masque du silence, bien qu'il soit parfois amené à prendre les déguisements les plus variés selon les circonstances, ce qui n'est nullement une dissimulation, mais une façon de revêtir la pureté de son Soi des apparences de l'individualisme et du moi social dont il a dépassé la condition ».



Sous le titre : « Réticences chrétiennes », S.E. le cardinal Daniélou a exposé le point de vue de l'exotérisme chrétien, — nous pourrions presque dire de l'exotérisme tout court. En effet, les arguments qu'il avance en faveur du caractère absolument privilégié et exclusivement transcendant du christianisme, les représentants de n'importe quelle autre religion pourraient, en effectuant de légères modifications, les utiliser au bénéfice de leur doctrine propre. La chose serait vraie pour l'Islam exotérique ; elle le serait aussi pour l'Hindouisme, qui pourtant ne connaît pas la distinction entre exotérisme et ésotérisme (1).

Toute tradition, dès lors qu'elle se limite à sa partie extérieure, devient exclusive de toutes les autres. Elle se prétend l'unique expression de la Vérité, et les expressions différentes deviennent « maîtresses d'erreur ». Et comme, dans les traditions écrites, l'aspect exotérique de la doctrine, destiné à tous, est exposé ouvertement alors que l'aspect ésotérique, réservé à un petit nombre, est toujours enveloppé d'un voile symbolique, les tenants de l'exotérisme exclusif n'ont aucune peine à étayer leur argumentation par un assez grand nombre de textes scripturaires.

L'essentiel de l'article du cardinal Daniélou est conforme au chapitre intitulé : « Grandeur et faiblesse de René Guénon » de son ouvrage : *Essai sur le mystère de l'Histoire* (2). A vrai dire, le cardinal, dans *Planète*, ne fait

(1) Certains seront peut-être étonnés de cette assertion ; et pourtant le Grand Shankarâchârya lui-même, dans ses *Commentaires sur les Brahma-sûtras*, a fait preuve de l'exclusivisme le plus incroyable envers le Bouddhisme, allant jusqu'à écrire que cette doctrine avait été inventée par Shakyamuni par suite de la haine féroce qu'il avait conçue pour tout le genre humain !

(2) Dans la bibliographie placée à la fin de ce numéro de *Planète*, le chapitre en question est intitulé par erreur : « Grandeur et Misère de René Guénon ».

que répondre à diverses questions qui toutes gravitent autour du thème, majeur pour Guénon, de l'équivalence essentielle des traditions. Cette équivalence est naturellement contestée par l'auteur de l'article, qui soutient la « nouveauté absolue du christianisme ». Il semble même que, pour lui, ce qu'il appelle « l'irruption de Dieu dans l'histoire » ne se soit produite qu'au sein de la tradition judéo-chrétienne. On ne saurait évidemment faire montre d'un exclusivisme plus radical.

L'auteur reconnaît l'importance de l'œuvre guénonienne, surtout en face de « certaines formes de modernisme, de progressisme, qui s'imaginent qu'il y a dans l'ordre de la métaphysique elle-même un progrès ». Il faut aussi lui reconnaître le mérite d'avoir épargné à Guénon les accusations faciles et coutumières d'« orgueil » et de panthéisme. Mais on s'étonne, après tout ce que Guénon a écrit sur la nature de la doctrine qu'il expose, de voir le cardinal Daniélou traiter le Védânta de « philosophie » et lui reprocher de nous laisser « incertains sur des données aussi essentielle que la transcendance absolue de Dieu, l'immortalité personnelle, la création ». Après quoi, il écrit que « chez Guénon, la vérité supérieure est d'ordre philosophique ». Il est inutile de rappeler que Guénon a constamment soutenu le contraire.

Nous relevons l'assertion du cardinal selon laquelle, pour Guénon, « le processus de l'histoire est uniquement un processus de désagrégation par rapport à une tradition primitive ». En réalité, Guénon, notamment au début de *La Crise du Monde moderne*, a clairement spécifié que, lorsque la décadence devient extrême, une « action divine » intervient en sens contraire, constituant une « réadaptation » de telle ou telle tradition. On peut dire qu'alors il y a « irruption de la Divinité dans l'histoire » ; mais de telles irruptions n'ont pas eu lieu au seul bénéfice du monde judéo-chrétien.

Parmi les questions qui furent posées au cardinal Daniélou, on ne saurait trop regretter qu'il ne s'en soit trouvé aucune concernant l'ésotérisme chrétien et les Ordres initiatiques dans le christianisme. Les allusions à de tels sujets ne manquent pourtant pas dans la Bible. Par exemple, au début de son ministère, le Christ, constituant le collège des Apôtres, nomme Jacques et Jean « fils du tonnerre ». Et à l'heure suprême, sur le Golgotha, il institue Jean « fils de la Vierge ». Entre ces deux « sacres » solennels, se place un événement insolite et même « scandaleux » au point de vue exotérique : c'est la « demande de la mère des fils de Zébédée », qui suscite contre Jacques et Jean l'indignation envieuse des autres Apôtres. Or, qu'on le remarque bien : la demande exorbitante de Marie-Salomé n'est pas rejetée par le Christ, qui répond évasivement et se borne à émettre quelques doutes sur la conscience que peuvent avoir les deux frères et leur mère quant à la « portée » véritable de leur requête.

Ce sont des sujets de ce genre que nous aurions aimé voir aborder dans les questions posées au cardinal Daniélou. Les difficultés qu'elles présentent sont immédiatement résolues dès qu'on se place au point de vue initiatique. Il eût été intéressant qu'à l'occasion un membre du Sacré-Collège, spécialiste éminent de l'antiquité chrétienne et des Pères grecs, apportât la contribution du point de vue exotérique. Le problème qui pouvait être soulevé ainsi, en effet, n'est pas de médiocre importance : c'est le problème de la distinction, capitale pour René Guénon, entre le « salut » et la « délivrance ».



De l'article de M. Jean Filliozat, intitulé : « Rien sans l'Orient », il y a peu à dire. Guénon a eu la dent si dure pour les orientalistes qu'ils sont bien excusables de n'éprouver aucune sympathie pour un auteur qui se permet de parler de l'Orient sans l'approbation des autorités universitaires. M. Filliozat paraît trouver particulièrement choquant le fait que l'élève Guénon n'ait témoigné aucune gratitude à son « maître » Sylvain Lévi, dont il avait quelque temps suivi les cours de sanscrit. Que Sylvain Lévi ait été un sanscritiste distingué, soit. Mais ses idées en métaphysique (s'il en avait) ont eu sur *L'Homme et son Devenir* exactement la même influence que celle exercée sur *Le Règne de la Quantité* par les conceptions cosmologiques des honorables personnes qui enseignèrent le B-A-Ba au jeune Guénon alors qu'il fréquentait l'école maternelle.



Venons-en maintenant à l'article de M. Raymond Abellio : « Guénon, oui. Mais... » Dans un tel titre, ce n'est pas le « mais » qui nous surprend ; c'est le « oui ». Nous entendions récemment M. Abellio parler de l'« astrologie électronique », prôner l'emploi des ordinateurs dans les sciences traditionnelles (qu'il appelle « sciences parallèles ») et, tout en critiquant les « souffleurs » et « brûleurs de charbon », admettre, avec un « alchimiste » contemporain, M. Armand Barbault (dont il a d'ailleurs préfacé l'ouvrage), qu'on peut réaliser le Grand Œuvre en prenant comme matière première « de la terre arable parfaitement pure ». Tout cela est normal, disons, du point de vue des idées modernes. Mais un tel point de vue est à l'opposé de celui de Guénon. Ce n'est pas sans raison, estime l'auteur, que l'Occident a cru « devenir majeur au temps de Galilée et de Descartes ». D'où l'éloge de la « table rase » cartésienne et le recours à la « phénoménologie husserlienne ».

Il est cependant un point abordé par M. Raymond

Abellio et sur lequel il convient de s'arrêter. Il écrit : « Les guénoniens qui accablent l'Occident se réfèrent à un Orient traditionaliste idéal, tout à fait théorique et intemporel, alors que l'Orient réel, nullement protégé par sa Tradition, est engagé dans un processus qui n'a rien à envier de celui de l'Occident ». — Il y a beaucoup de vrai dans ces remarques ; et l'on peut même dire que l'Occident, en proie depuis six siècles à une action anti-traditionnelle incessante, s'est en quelque sorte « mithridatisé », au moins en apparence, contre certains dangers extérieurs de la subversion, tandis que l'Orient (en dehors des organisations initiatiques) n'oppose pas plus de résistance aux poisons de l'Occident moderne que n'en offraient les populations « vierges » de l'Amérique aux maladies apportées par les Européens. Il conviendra sans doute de revenir sur ce point.



« Ce monde condamné », tel est le titre de l'article de M. Paul Sérant, extrait de son ouvrage : *René Guénon,* publié en 1953. Cet auteur a fait paraître par la suite un autre ouvrage : *Au seuil de l'Esotérisme,* avec une très longue introduction (intitulée : « L'Esprit moderne et la Tradition ») de M. Raymond Abellio. Il semble pourtant que les conceptions de M. Sérant soient moins éloignées de celles de Guénon que ne le sont les conceptions de M. Abellio. Le chapitre reproduit ici expose en tout cas assez fidèlement les thèses guénoniennes. Remarquons cependant que si Satan, en tant que « principe d'individuation », n'est pas personnifié, il peut très bien se personnifier en de multiples circonstances.



M. Jean-Claude Frère, qui a participé à la composition de ce numéro de *Planète,* a donné un récit fort intéressant et bien documenté de la vie et de l'activité de Guénon, sous le titre : « Une vie en esprit ». Il faut pourtant regretter la présence dans cet article de plusieurs inexactitudes et de points qui pourraient prêter à discussion (3). Par exemple, parlant du passage de Guénon à l'Islam, M. Frère, reprenant une thèse déjà exprimée par Gonzague Truc, écrit : « Il ne pouvait guère supporter les

(3) Nous ne nous attarderons pas sur certains points mineurs. M. Frère écrit de Guénon : « Toujours il courtise le nous. Son pluriel est celui de la majesté incontestable ». Guénon eut un jour l'occasion de rappeler à Paul Le Cour que l'usage du « nous » quand on écrit est une règle de convenance traditionnelle, susceptible d'ailleurs d'une interprétation métaphysique intéressante.

aspects si féminins de la chrétienté, qui fait, par la présence de Marie, une si large part à l'affectivité ». A notre avis, ce qui devait indisposer surtout Guénon dans le catholicisme de son temps, c'étaient d'autres manifestations, moins admissibles, d'un sentimentalisme envahissant : l'accent mis à tout propos sur le caractère « consolant » de la religion, ou encore l'assertion courante selon laquelle le peu de certitude chez un « croyant » augmente les « mérites » de sa « foi ». Et ne parlons pas des « ragots » qui circulaient alors dans trop de milieux ecclésiastiques encore influencés par les calomnies de Léo Taxil.

M. Frère mentionne également « l'horreur » de Guénon pour les grandes civilisations de notre antiquité classique. Le mot « horreur » est certainement excessif. Guénon a parlé avec estime de la Grèce mycénienne, des philosophies pré-socratiques, de l'Orphisme, du Pythagorisme, des « mystères » grecs, voire d'Aristote et des néo-platoniciens. L'ouvrage récemment paru de M. Jean Biès sur *Empédocle d'Agrigente* montre combien les Hellénistes auraient avantage à s'inspirer pour leurs études des principes exposés par Guénon.

Il y a encore dans cet article des affirmations contestables quant aux rapports de Guénon avec Oswald Wirth et aux raisons qui l'ont fait renoncer à la rédaction de *L'Erreur occultiste*. Nous terminerons sur une autre remarque. M. Frère écrit que telle Obédience — qu'il désigne d'ailleurs incomplètement — « doit l'esprit ésotérique de ses travaux aux principes fondamentaux insufflés par Guénon ». N'est-ce pas là un excès d'optimisme ? Il y a dans cette Obédience — et d'ailleurs dans toutes les autres — un certain nombre de guénoniens, plus un bon nombre d'anti-guénoniens souvent très actifs, et enfin une immense masse d'indifférents. Tout ce qu'on peut dire, c'est que les guénoniens sont aujourd'hui beaucoup plus nombreux et plus « écoutés » dans la Maçonnerie qu'ils ne l'étaient à la mort de Guénon. L'article (très attrayant) de M. Jean-Claude Frère en est un témoignage. Laissons faire « le temps et les circonstances ». La vérité triomphe de tout (*).

(*) *Note de la Rédaction.* Nous avons reçu de la part de M. J.-C. Frère les lignes suivantes :

Quelques remarques à propos des critiques que pourraient soulever mes travaux (que je reconnais comme étant très imparfaits) sur René Guénon qui parurent dans un numéro de la revue « Planète-Plus ».

Je tiens à porter à la connaissance de la direction des « Etudes Traditionnelles » que j'avais, sur un jeu d'épreuves, corrigé grand nombre d'erreurs que l'on peut aujourd'hui m'imputer. Le fait était particulièrement net pour les paragraphes traitant de la connaissance et de l'estime

★

Les mêmes reproches, mais considérablement aggravés, doivent être adressés à l'article publié par M. Sylvain de Wendel sous le titre inattendu de : « Vive la Résistance ». Il n'est pas agréable de critiquer un auteur qui, visiblement, éprouve la plus grande sympathie pour Guénon et n'a donc aucune intention de déformer ses idées. Mais comment demeurer sans réaction en lisant cette esquisse de l'histoire de la Tradition en Occident, par laquelle l'auteur se propose de rechercher « les sources profondes de l'œuvre guénonienne » ? On pourrait même parfois y déceler une sorte d'hostilité contre le christianisme, par exemple lorsqu'il écrit : « Quand se tut la voix puissante du monde antique, et que les Dieux négligés désertèrent les temples ruinés par la rage des chrétiens, toute une conception de l'Univers se trouvait mise en veilleuse dans nos terres d'Occident ». C'est oublier que le christianisme se substitua à une tradition gréco-latine moribonde, et qu'il portait en lui un ésotérisme qu'on perçoit dans les Evangiles, et assez « universel » pour intégrer de très nombreux éléments des traditions auxquelles il avait porté le coup de grâce.

Pour M. de Wendel, le moyen âge c'est la nuit : « Il faudra plus de mille ans à l'Occident, et l'éclosion de cette Renaissance que Guénon détestait tellement, pour qu'en présence des grands textes latins, grecs, arabes et juifs, on s'aperçoive enfin de l'inépuisable trésor que l'on avait maudit (tout au moins officiellement) durant les hautes heures de la foi chrétienne ».

---

que Guénon pouvait avoir et pour le christianisme en particulier et pour la civilisation occidentale en général. Des points précis où il était question de Philon d'Alexandrie et d'Origène avaient été entièrement transformés. Les lignes qui traitaient de la situation de René Guénon dans l'Islâm, avaient fait l'objet d'un travail d'approfondissement systématique. Or, j'ai pu constater que la version qui fut publiée par « Planète » présente, au contraire, des simplifications dangereuses, lesquelles n'avaient pas été voulues par l'auteur.

Bien d'autres points avaient été revus, mais jamais je n'ai pu, par la suite, rentrer en possession de mes corrections qui remontent au mois de mars 1970. Et, je suis forcé de souligner qu'en fin de compte, toutes mes corrections (qui avaient trait tant à l'article sur la vie de René Guénon qu'aux autres travaux que j'avais pu faire dans ce même numéro de « Planète-Plus »), malgré l'assentiment, plusieurs fois exprimé, de la direction de « Planète », furent écartées de la version du travail qui devait être publiée.

J.-C. Frère

Nous citerons encore d'autres assertions déconcertantes. M. de Wendel semble considérer la Maçonnerie spéculative comme un « progrès » sur la Maçonnerie opérative. Il croit au rôle joué par l'Ordre dans la Révolution française. Il considère comme de « grands initiés » Martinez de Pasqually, Saint-Martin et Willermoz. Il pense que la Maçonnerie « connaissait un grand renouveau au début de ce XXe siècle », et il écrit que Schopenhauer a inclus dans son système de philosophie « des doctrines authentiquement orientales ».

Nous finirons par un passage particulièrement regrettable : « De 1933 à 1945, l'Allemagne va connaître avec le national-socialisme les horreurs d'un feu irrationnel. Toutefois, on ne peut pas ne pas remarquer que Hitler fut le seul homme d'Etat de ce siècle à en appeler à des forces traditionnelles pour mettre son pouvoir en place, [...] Ces quelques mots pour constater que la manifestation du sacré débouchait alors sur la grande scène du monde, et que la plus horrible guerre que connut l'humanité en cette fin de cycle devait être une guerre, en grande partie, d'opposition entre la brutale résurgence d'idées traditionnelles, en l'occurence charriées par les lointaines nostalgies germaniques, face à l'Univers rationnel et progressiste ».

Il est impossible à quiconque a lu et médité René Guénon d'admettre que le « cancer » national-socialiste représente en Europe une résurgence des idées traditionnelles. L'origine de cette attribution illégitime et abusive est parfois ignorée de ceux-là même qui la propagent : c'est la *Revue Internationale des Sociétés Secrètes* qui avait lancé ce « bobard ». Un régime qui, à mesure qu'il étendait sur le monde sa sinistre domination, commençait par supprimer la seule organisation initiatique qui soit commune à tout l'Occident, et qui soumettait à une extermination sans pitié et vraiment démoniaque les derniers vestiges, dans nos pays, des peuples nomades (Juifs et Bohémiens), ne saurait être mû que par les passions brutales les plus « inférieures », et nullement par quoi que ce soi se rattachant à la Tradition.

Mélangées à ces assertions critiquables, on trouve dans l'étude de M. Sylvain de Wendel un assez grand nombre de vues intéressantes, qui font regretter encore davantage la hâte que l'auteur semble avoir mise à rédiger son article. Il faut souhaiter qu'il reprenne sérieusement les principales objections que nous avons eu la tâche peu enviable de lui adresser. L'attrait qu'il ressent visiblement pour la doctrine exposée par Guénon nous donne l'assurance qu'il y a beaucoup à attendre des travaux à venir de cet auteur.

★

Après ces deux articles qui, dans le domaine maçonnique surtout, souffrent d'un manque d'information, nous allons parler maintenant de celui de M. Jean Baylot : « Guénon Maçon ? ». Et tout d'abord nous devons dire notre surprise. Les productions antérieures de cet auteur, et notamment son dernier ouvrage, écrit en collaboration avec le R.P. Riquet, ne pouvaient en aucune façon laisser supposer qu'il eût quelque goût pour la pensée de Guénon. Mais enfin nous devons parler de son article dans *Planète*, et il faut convenir que cet article fait montre, dans son ensemble, d'une évidente compréhension. Il débute ainsi : « Les relations de René Guénon avec la Franc-Maçonnerie institutionnelle apparaissent floues, chaotiques et déroutantes. Nous prouverons ici, quoi que l'on en ait dit, qu'elles ne furent jamais hostiles et que l'œuvre guénonienne demeure essentielle à l'intelligence maçonnique du présent et de l'avenir. Le philosophe de la tradition y exerce un magistère qui n'a pas fini de porter fruit. On oublie cet impact, aux résonnances encore en propagation, pour ne retenir que des incidents mineurs, nés de l'incompréhension, mal interprétés ou amplifiés ».

Il n'y a de réserve à faire que sur un point : Guénon n'est pas « le philosophe de la tradition », il en est un interprète. En tout cas, il est très vrai que les premières activités maçonniques de Guénon sont entourées de brume, — comme le sont les origines de la Maçonnerie elle-même. — Il y a d'autres défectuosités de terminologie dans la suite de l'article. On ne peut dire, par exemple, que Guénon, dans les années 1907 et suivantes, « assemblait les prémices d'une métaphysique originale ». On s'étonne aussi de la considération que M. Baylot semble porter à Papus et à tout ce qui s'agitait autour de lui. Ne va-t-il pas jusqu'à écrire que « le jeune Guénon aboutit dans ce milieu, ayant rencontré le Maître à l'Ecole des Sciences Hermetiques » (4) ? Parlant de la fondation en 1910 de la revue *La Gnose*, M. Baylot souligne que « ses textes contiennent en puissance tous les grands thèmes autour desquels foisonnera l'œuvre guénonienne ». C'est là une des grandes énigmes de la vie de Guénon. Il ne faut pas oublier qu'il n'avait alors que 23 ans. Peu de temps auparavant, certaines de ses lettres qui ont été publiées ne diffèrent en rien des productions ordinaires des occultistes et même des Maçons politiciens et anticléricaux d'alors. Il s'est passé à cette époque quelque chose qui a transformé de fond en comble l'intellectualité du jeune homme ; et cette transformation s'est répercutée jusque dans sa façon d'écrire, qui devient dès lors, ainsi que M. Jean-Claude Frère l'a fait très justement observer, « celle d'un des grands maîtres du style au XXe siècle ».

---

(4) L'auteur se réfère aux *Compagnons de la Hiérophanie* de Victor-Emile Michelet ; il semble aussi avoir eu accès aux volumineux ouvrages de Swinburne Clymer, où se trouve reproduit un document du Convent maçonnique spiritualiste de 1908.

Pour nous, cette transformation est liée à la fondation de l'Ordre du Temple rénové, qui suscita les violentes attaques de Téder dans la revue *Hiram* dont Papus était le directeur ; mais les compagnons de Guénon étaient trois et non pas deux, comme l'écrit M. Baylot. Il est très vrai que la campagne de Téder était ridicule ; mais on y trouve aussi des indices qui laissent supposer qu'il y eut là une intervention directe de la contre-initiation. Quant aux « opérations » de l'Ordre du Temple rénové, nous pensons qu'elles ne sont pas sans rapport avec certaines des possibilités envisagées dans *L'Erreur spirite*.

A ce propos, nous nous étonnons que M. Baylot, qui parle abondamment des relations de Guénon avec Papus, Guaita, Sédir et autres occultistes, ne fasse pas mention de celles qu'il entretint avec F.-Ch. Barlet (Albert Faucheux), qui fut un des membres français de la *H.B. of L.*, organisation autrement sérieuse que toutes celles qui faisaient tant de bruit et tant de propagande dans les cercles pseudo-initiatiques parisiens.

Nous ne nous arrêterons pas sur l'esquisse tracée par M. Baylot des événements qui suivirent. Relevons cependant que Guénon n'a pas pu souhaiter « que le catholicisme serve de support ésotérique à l'élite » ; c'est, bien entendu, de support exotérique qu'il était question. Renseignements pris, il s'agissait là d'une coquille typographique.

Venons-en à la conclusion, où l'auteur se demande si la Maçonnerie, en regard du labeur accompli par Guénon pour élever un édifice « à son honneur et à sa gloire » a répondu par un « geste » équivalent. Il écrit : « La réponse est très nettement affirmative. Dans la fraction qui met un soin vigilant à sauvegarder l'essence traditionnelle de l'Ordre maçonnique, nombreux sont ceux qui se réclament de Guénon [...]. La Franc-Maçonnerie, en France, vit un retour assez marqué à ses sources, par besoin, sans que tous ceux qui y aspirent le sachent. Ceux qui le réalisent invoquent Guénon. S'il est constant que les œuvres fortes n'atteignent la vraie consécration qu'après un premier temps d'effacement, l'épreuve fut ici très brève et concluante. L'association de sa pensée à la vie maçonnique est un phénomène irréversible. Une Loge parisienne a nom « La Grande Triade » ; ce choix est sans commentaires. Exemple de l'intérêt qu'il maintint, il lui adressa, lors de sa création, une lettre de souhaits. La Loge demande à ses membres une profession de foi guénonienne (5) qu'elle entretient en cultivant fidélité et

(5) Cette expression est défectueuse. Il ne peut y avoir de « profession de foi » à l'égard d'une doctrine qui ne requiert aucunement la « foi ». En réalité, il avait été convenu que ne seraient admis à « La Grande Triade » que ceux qui auraient acquis une connaissance suffisante des œuvres de Guénon.

intelligence autour des textes. Tout ceci n'est-il pas l'éclatant témoignage des liens de René Guénon et de la Franc-Maçonnerie, attestés par le comportement des deux parties ? [...] Rien n'est plus réconfortant que l'intérêt dont il a honoré — et elle le lui rend avec ferveur — l'institution maçonnique ».

Comme on aimerait que la réalité répondît en tous points au tableau esquissé par M. Baylot ! Hélas ! Où est la réponse très nettement affirmative (même limitée à une petite fraction fidèle) dont nous parle l'auteur ? Où est l'attention à ses mises en garde réitérées ? Où est la ferveur ?

Si la Maçonnerie française était vraiment consciente de l'importance capitale qu'a pour elle l'œuvre de Guénon, cela devrait s'exprimer dans les ouvrages, assez nombreux actuellement, que publient les Maçons actifs qui ont leur mot à dire dans leur Loge et dans leur Obédience. Or que voyons-nous ? La plupart de ces ouvrages passent entièrement sous silence le nom même de Guénon. D'autres contestent ses qualifications maçonniques, mettent en doute l'authenticité de son information, ou l'accusent tout simplement de « cécité ». Ne parlons pas de ceux qui préconisent l'abandon du secret maçonnique, ou qui interprètent le symbolisme de l'Ordre à la lumière (si l'on peut dire) de la psychanalyse. D'autre encore militent en faveur de thèses peut sympathiques à Guénon : l'origine exclusivement chrétienne de la Maçonnerie, l'absence de rapport entre l'Art Royal et l'hermétisme, l'irréalité de l'héritage templier, la légitimité des innovations willermoziennes, etc.

De telles constatations peuvent être faites par tous. La chose est d'autant plus regrettable que la Maçonnerie semble être actuellement l'institution la plus apte à « illustrer » pour l'Occident le « message » guénonien, et à briser la « conspiration du silence » soigneusement entretenue autour de ce massage par tout ce qui, de près ou de loin, relève de la mentalité moderne. Nous venons de parler de « conspiration du silence », et c'est ici le lieu de dire pourquoi, en dépit des réserves que nous venons de formuler, l'article de M. Baylot nous semble important. Pour la première fois, en effet, un haut dignitaire de l'Ordre maçonnique proclame « publiquement » l'importance exceptionnelle de l'œuvre de Guénon et la nécessité d'y avoir recours pour permettre à la Maçonnerie d'« assumer » son destin. Une telle prise de position était inattendue ; elle suppose une juste appréciation du « temps » et des « circonstances » ; elle pourrait avoir un certain retentissement. Nous souhaitons vivement qu'il en soit ainsi, et qu'un assez proche avenir vienne confirmer les vues de M. Jean Baylot et démentir les restrictions que nous avons cru devoir y apporter. De toute façon, le « geste » qui vient d'être accompli fera date, pensons-nous, dans l'histoire de la Maçonnerie française.

★

Tout ce numéro de *Planète* est illustré par des photographies de scènes ou de sites orientaux, et en plus, par six portraits de René Guénon, depuis son adolescence jusqu'au lit de la mort. — Pour terminer, M. Jean-Claude Frère a donné une esquisse de l'évolution de la revue *Le Voile d'Isis*, devenu les *Etudes Traditionnelles*, et a commenté succinctement les principales publications des « Editions Traditionnelles ». En ce qui concerne plus particulièrement notre revue, nous tenons à le remercier des paroles très élogieuses qu'il a bien voulu avoir à son égard. Il est très vrai que ses divers collaborateurs — ceux qu'il nomme et ceux qu'il ne nomme pas — s'efforcent avant tout de marcher dans la voie ouverte par Guénon. Dans la mesure où ils y parviennent, cela est pour eux une suffisante récompense.

Denys ROMAN.

— Dans le *Symbolisme* d'octobre-décembre 1969, nous noterons un article de M. Pierre Morlière sur les deux saints Jean. L'auteur remarque que ces deux saints n'apparaissent dans les documents écrits que très tardivement (quelques années avant 1717). Les *Old Charges* les plus anciens n'en font aucune mention, et donnent à l'Ordre comme patrons les Quatre Saints Couronnés. — M. Morlière commente aussi un symbole propre aux Maçonneries de langue anglaise : deux droites parallèles tangentes à un cercle dont le centre est marqué par un point. Les deux parallèles sont assez souvent rapportées aux deux saints Jean ; mais il est loin d'en être toujours ainsi, et dans la Maçonnerie anglaise notamment elles sont dites symboliser Moïse et le roi Salomon. Cela semble avoir intrigué M. Pierre Morlière ; aussi, après avoir estimé normale l'attribution des deux parallèles aux deux saints Jean, il remarque : « On ne peut en dire autant de Moïse et du roi Salomon, leurs rôles traditionnels et historiques se prêtant malaisément à une telle mise en parallèle ! » — Il nous semble, au contraire, que ces deux personnages se prêtent fort bien à illustrer certains aspects du symbolisme de Janus, symbolisme dont les deux saints Jean et leur rôle dans le cycle annuel n'épuisent pas les multiples aspects. De même que le temple de Janus était ouvert pendant la guerre et fermé pendant la paix, Moïse a un rapport évident avec la guerre (en temps que libérateur d'Israël), et Salomon avec la paix. De plus (et ceci a une importance capitale pour l'art de bâtir), Moïse a fait construire le Tabernacle, lieu unique du culte pour les

Hébreux alors qu'ils étaient nomades dans le désert, et Salomon a fait construire le Temple, lieu unique du culte pour les Hébreux devenus sédentaires ; nous retrouvons ici le complémentarisme d'Abel et de Caïn. Enfin, on peut dire aussi que Moïse, le « voyant » du Buisson ardent, a un rapport particulier avec le monothéisme,et Salomon avec le « polythéisme » (nous faisons ici allusion à la construction, ordonnée par lui, de temples pour les idoles, acte condamnable du point de vue exotérique, mais qui, de la part d'un tel personnage, doit forcément trouver sa justification dans une « ordonnance » ésotérique. Notons en passant qu'un des indices du caractère supra-confessionnel de la Maçonnerie est le fait que le Vénérable d'une Loge est dit siéger non pas dans la chaire de saint Jean, mais bien « dans la chaire du roi Salomon ».

— Dans le même n°, un long article de M. Jean-Pierre Berger : « Fidèles d'Amour, Templiers et Chevaliers du Graal », nous arrêtera quelque peu, car, comme toutes les études de cet auteur, il touche à des questions de la plus haute importance. M. Berger connaît très bien l'œuvre de Guénon ; mais il a voulu faire des recherches personnelles « afin, dit-il, de confirmer et de préciser l'adhésion que l'on a pu donner à la parole d'un homme en qui il ne serait malgré tout pas raisonnable d'avoir une « foi » aveugle, si digne de confiance qu'il fût dans la quasi totalité des cas ». Il est certain qu'une attitude « passive » n'est pas du tout indiquée pour aborder une telle œuvre ; et personne n'a jamais réclamé pour les vérités traditionnelles une « foi » aveugle. Guénon disait un jour à Oswald Wirth : « En matière de métaphysique, on comprend ou on ne comprend pas ». L'adhésion aux principes, qui se traduit pratiquement par une certaine compréhension du symbolisme (qui est « la langue de la métaphysique »), voilà, en définitive, la principale condition requise pour retirer quelque fruit de la lecture et surtout de l'étude de l'œuvre génonienne, et il est assez vain de se demander si son auteur a cru « sur parole » telle ou telle des allégations d'Henri Martin, d'Aroux, de Rossetti et même de Luigi Valli. L'extraordinaire « érudition » de Guénon, les « matériaux » qu'il tirait de ses lectures dans les cinq principales langues de l'Europe occidentale, tout cela n'était pour lui que des *occasions* qu'il utilisait pour exposer des idées de provenance toute différente. Nous avons connu des guénoniens (ou qui se croyaient tels) qui se disaient « embarrassés » en constatant que Guénon, dans *Autorité spirituelle,* diffère de Dante qui, dans son traité *De la Monarchie,* soutient l'indépendance des deux pouvoirs. De tels « embarras » nous font penser à ces chrétiens qui sont troublés par les contradictions entre certains livres de l'Ancien Testament et par celles, encore plus nombreuses, entre les quatre Evangiles. Quoi qu'il en soit, M. Berger, dans son étude, a voulu examiner de près la question des rapports entre les Fidèles d'Amour et les Templiers, « car, dit-il, il faut bien reconnaître que